GFANG XUESHU CONGSHU

蔡灿津著

《福乐智慧》哲学思想初探

蔡灿津著

《福乐智慧》哲学思想初探

东方出版社

《福乐智慧》哲学思想初探
FULE ZHIHUI ZHEXUE SIXIANG CHUTAN
著者/蔡灿津
封面设计/尹凤阁
经销/新华书店
印刷/北京新华印刷厂
开本/850×1168毫米 1/32 印张/7.75 字数/185,000
版次/1992年11月第1版 1992年11月北京第1次印刷
印数/ 0,001— 1,500

东方出版社出版发行(北京朝阳门内大街166号)
ISBN 7-5060-0277-9/B·41 定价 4.60 元

铁木耳·达瓦买提

序 言

《福乐智慧》产生于我国宋朝时期西北地区的喀喇汗王朝，是我国维吾尔族的古典名著，也是我国古代优秀的文化成果之一。

我们的祖国，是多民族统一的、历史文化悠久的伟大国家。各民族在连绵数千年的开拓奋斗过程中，共同缔造了我们的国家，煅就了辉煌灿烂的古代文明。就中有着无数至今依然光芒四射的瑰宝，《福乐智慧》就是其中之一。对于我国丰富的文化遗产，我们必须努力加以发掘，才能正确认识和总结过去的历史，而利于今后更好的创造前进。因此，发掘、总结文化遗产的工作，是整个四化大业中一个不可缺少的组成部分，特别是社会主义学术文化建设、社会主义精神文明建设中一个不可缺少的组成部分。这方面的工作，我们已经取得了成效，但仍然不足，有待进一步努力。尤其是对于少数民族文化遗产的发掘与总结，更是有待于进一步加强的薄弱环节。此时，蔡灿津教授著作了《〈福乐智慧〉哲学思想初探》一书，比较深入、系统的发掘、总结了《福乐智慧》中的哲学思想，在如何深入发掘维吾尔族文化遗产方面作出了有益的尝试，取得了应有的成果。这是我国学者专门研究《福乐智慧》的第一部学术专著，是值得庆贺的。

任何科学研究都必须有正确的方法，人文科学尤其如此。方法正确，结论才能科学，不同研究者之间也才易于取得共识。历史文化遗产，由于问题已是过去的了，加之资料等情况之限制，就使研究工作更添一层复杂与困难的因素。倘若方法上有偏颇，研究者各执一是，初则争议热烈，尔后却发现原先之见实有不当，如此则事倍功半，于推动少数民族历史文化遗产之研究无补。因之，我们在研究少数民族的文化、历史问题时，应力求有正确的思想理论指导，有正确的科学研究方法。此种思想理论指导，就是马克思主义、毛泽东思想之指导。此种正确的科学研究方法，从根本上说来便是历史唯物主义的方法。在研究工作中，要坚持四项基本原则，维护祖国统一与民族团结。正确看待本民族的历史与现状，正确看待别民族的历史与现状。敢于充分肯定本民族、别民族值得肯定的优秀文化历史成果，给予批判总结，加以发扬光大；也敢于正视本民族、别民族文化历史中确实存在的局限与问题，给予中肯的分析批判，不回避、更不能混淆颠倒。既要反对历史虚无主义、民族虚无主义，也要反对用狭隘的“民族感情”取代马克思主义的科学态度，反对无批判的盲目颂扬。《〈福乐智慧〉哲学思想初探》一书，在研究方法上，也进行了有益的探讨。作者提出应当注意运用从原书实际出发的方法、历史主义的方法、客观性的方法、恰如其分辨证分析总结的方法，这对于如何研究少数民族文化历史遗产的问题，是有启发的。

科学研究要有创造精神，勇于提出自己的独到见解。特别在少数民族文化历史研究方面，还存在着不少的空白，有的问题往往是以前所未曾研究过的，或者虽有初步涉及，但远未取得较为确定的结论，没有什么现成的模式可供沿用。这就需要有志于此的专家、学者和爱好者解放思想、大胆探索；同时在探索中要做到态度严谨，持之有故，言之成理，不轻率妄言。富有创见与实事求是是

统一的。本书作者，经过自己的认真研究与探索，提出《福乐智慧》的思维方式是直观性的形象思维、知性的逻辑思维和朴素的辩证思维三者的混合；其中有着崇拜观念、等级观念、法治观念、民本观念等一系列中世纪的巴依伯克式的社会观念；它的人生哲理是深沉哀伤的，就中包含着文化人性说的思想；它的伦理观点是一个以善行为核心，以正义、幸运、智慧、知足四大基本规范为骨架的、别具一格的思想体系；它提出了先天智慧、后天知识的才德二元论，对知识与人才的价值给予了至高的赞颂；《福乐智慧》哲学思想的最后归宿点是对世界的二重观——神创说与朴素的"四要素"构成说兼而有之。对于《福乐智慧》全书的主题与特色，作者亦作出了自己的概括。所有这些，都是很有见地的。当然，《福乐智慧》的哲学思想是什么，这是一个学术问题，不同研究者自可发表各自的见解。

总的看来，《〈福乐智慧〉哲学思想初探》是一本很有意义的学术著作，值得学术界及广大读者一读。蔡灿津教授从事哲学研究30余年，治学严谨，著述甚丰。他的这本新著必将为繁荣自治区和我国的文化学术事业，作出应有的贡献。

值《〈福乐智慧〉哲学思想初探》出版之际，特为序，以示祝贺。

1991.10.28

目 录

第 一 章

绪 论

《福乐智慧》是我国十一世纪维吾尔族著名学者优素甫·哈斯·哈吉甫所撰的哲理性长诗。该诗表达了作者对于社会、政治、法律、军事、伦理、人生、知识、人才、文艺、哲学等各个方面的见解，内容广泛、观点独到。其中哲学思想尤为丰富，是我国古代少数民族优秀思想文化成果中非常有代表性的重要著作。

《福乐智慧》的原稿至今不知下落。目前流传的有三个版本：维也纳本、开罗本、纳曼干本，都是后人抄写的，内容不尽一致。土耳其学者热西特·拉赫麦特·阿拉特对三个抄本进行了仔细校勘，于 1947 年出版了原书全文的拉丁字母标音转写本。这个校勘本较为完全，为国际上所普遍承认。在我国，1979 年新疆人民出版社出版了耿世民、魏萃一据阿拉特校勘本翻译的汉文节译本，1984年民族出版社出版了新疆社会科学院民族文学研究所集体完成的拉丁字母标音转写和维吾尔语诗体今译的合刊本，1986年民族出版社又出版了郝观中、张宏超、刘宾翻译的汉文全译本。我国

出版的《福乐智慧》全译本，计有正文八十五章、序文两篇、附篇三篇，正文及附篇共有13290行诗。

毛泽东指出：中国在长期的封建社会中，创造了灿烂的古代文化。这种文化，就包括了我国各少数民族的文化。他要求我们从孔夫子到孙中山，都必须加以总结。这种总结，就包括了对各少数民族文化思想优秀成果的总结。《福乐智慧》是我国历史文化中的瑰宝。总结、发掘《福乐智慧》中的哲学思想，对于批判继承中华民族优秀的文明成果、弘扬爱国主义精神，有着重要的意义。

一、《福乐智慧》的时代与作者

《福乐智慧》是我国封建社会历史发展的产物。

中国自秦汉以来，逐步形成一个多民族的统一大国。但是，这个统一的国家有时也出现了割据与分裂。

盛唐之后，中国在一段时期中就处于封建割据的状态。当时，中原有宋朝，北方有辽、夏、金，青藏高原有吐蕃，西北有高昌、喀喇汉、于阗等王朝。喀喇汗王朝约存在于公元840—1212年间，持续三百多年。其统治地区大致包括现新疆的大部分及苏联的吉尔吉斯、塔吉克斯坦、哈萨克斯坦东南部、乌兹别克斯坦东半部等地。生活在这一王朝中的民族，主要是一些操突厥语、伊朗语的民族与部落。其中回鹘人最为先进，且历史悠久。回鹘原生活于我国北方，公元九世纪时，因自然灾害严重，加之内讧，遂往西迁徙，大部分进入西域，并渐而与当地土著居民相互融合。其中一支建立了喀喇汗王朝。另有一支建立高昌王朝。喀喇汗王朝实行的是“双王制”。就是把王朝分为两大部分，由汗族的长幼两支分治两个部分。长支为大可汗，称阿尔斯兰汗，王都在巴拉沙衮。幼支为副可汗，称博格拉汗，驻地先在怛逻斯，后迁喀什噶尔，以后又迁回怛逻斯。

而王都后来又迁至喀什噶尔。喀什噶尔在喀喇汗王朝中，在政治、经济、文化等方面都发挥着中心地位的作用。《福乐智慧》即写作于喀什噶尔。

由于汉时即已统一了西域，至喀喇汗王朝时已有数百年之久。因而喀喇汗王朝的统治者们，虽则他们割据统治，但都很自然地肯定自己是中国的。他们在头衔上往往冠以中国的这一类称呼。如"桃花石汗·伊不拉欣"、"桃花石汗·胡赛音"、"桃花石汗·摩诃末"、"桃花石汗·纳斯尔"等等。"桃花石"即指中国的意思。"桃花石"一词最初的含义是什么，据有的研究者考查，可能是敦煌的译音，也有可能是大汉的译音，甚至也可能是北魏拓拔氏的译音。与《福乐智慧》同时代的《突厥语大词典》解释说："桃花石——此乃摩秦的名称。……秦本来分为三部：上秦在东，是桃花石；中秦为契丹；下秦为八儿罕。而八儿罕就是喀什噶尔。但在今日，桃花石被称为摩秦，契丹被称为秦。"这都是在说，桃花石、秦，指的就是中国。

《福乐智慧》产生时社会情况究竟如何，乃有待于进一步研究。就现在初步了解到的材料，大致可以说，它产生于喀喇汗王朝的鼎盛时期。

中国中原地区，自秦以来，即已进入封建社会。封建制度的确立，推动了中国社会历史的发展。汉唐时期，均曾出现过繁荣的局面。边远地区的发展则晚得多。回鹘在西迁之前，乃是游牧社会。西迁之后，西域条件大不同于漠北。原来的西域地区，有的地方处于更落后的状态。而有的地方则不然。如喀什噶尔一带，据记载，六七世纪时已是"地土沃壤，稼穑殷盛，林树郁茂，华果具繁"了。而和田地区亦是众庶富乐，编户安业。回鹘西迁过程中，原有社会组织已有所涣散变更。进入新的广阔的生活空间之后，又逐步与当地居民相互融合。生产、生活，社会、自然诸多方面条件的变化，

促使社会制度也发生了重大的演变。社会逐渐演变成为以农业为主的、定居的封建宗法社会。

就经济制度而言，喀喇汗王朝实行的大致是一种土地分封制。把农田、草场等加以分封。受分封者还可以进一步将其分封给自己的下属。这是一种逐级分封制。分封也有终身分封制（伊克塔）与世袭分封制（伊列克汗）之别。这种逐级分封制，满足了回鹘贵族集团中多数人占有财富、搜刮剥削的要求，使其西迁之后能够安定下来。

就政治制度而言，喀喇汗王朝实行的大致是一种双轨的行政制度。在农业地区，实行命官制度。从《福乐智慧》的叙述中可以看出，当时王朝一级已有宰相、大臣、将领、书吏、使节等，即所谓文武百官已相当完备。而在游牧地区，则实行部落行政制度。由部落酋长全权掌握，包括行政、军事、赋税、裁决诸事等权力。这种双轨制适应了当时农牧交错的实际情况。

就宗教信仰而言，回鹘原信奉萨满教，后信奉摩尼教。而西域地区，佛教流传早于中原。故西域原信奉佛教。在喀喇汗王朝建立后，伊斯兰教逐渐传入。其间有着旷日持久的宗教战争。之后，伊斯兰教逐渐占优势。据记载，大约公元 960 年，有二十万帐突厥人接受了伊斯兰教。于是，喀喇汗王朝变成了历史上第一个突厥语民族的伊斯兰王朝。伊斯兰教对内突出地宣扬"驯顺"，对外鼓动对"异教徒"的仇恨与"圣战"，这大大便于当时统治者对内巩固统治、对外扩展地盘的需要。

总的看来，适应回鹘西迁之后各民族、部落、居民交错融合的实际社会、经济、政治体制，就其主导方面而言，顺应了当时历史发展的需要，因而推动了当时社会的发展，使得喀喇汗王朝统治的地区，逐步出现了一个时期的古代繁荣的局面。在《福乐智慧》中，就反映了当时农业、畜牧业、诸种手工业、商业及对外商队的活

跃情景。

农业方面，种植、园艺、水利都有不少发展。种植了五谷、葡萄、瓜果、棉花、蚕桑等。有的地方树阴蓊翳，有的地方飞渠走泉，有的地方园林相接百余里。有的瓜大如马首，石榴大如拱，味甘美。可能黍糯类较缺。畜牧业也得到了应有的发展。虽则有一部分游牧民转而务农，但畜牧业仍然是社会经济中的一个极为重要的部门。有的牧民已半游动而兼种植了。羊、马、骆驼，羊、骆驼的毛，肉、奶及其加工品，如酸奶疙瘩、马奶酒、酥油、皮革等都较丰富。狩猎业继续存在，并发挥其应有的作用。羚羊、野猪、熊、鹿等，均为捕猎对象。

手工业方面。比之以往有相当大的发展。《福乐智慧》就提及铁匠、靴匠、木匠、皮匠、弓箭匠、画匠、油漆匠等。而且说到各种工匠难于一一列举，可见种类还要更多。由此亦可见其相当发达之一斑。就中，织业有棉、麻、毛、丝织造，织物有布、锦、毯等物。金属制造有武器、铠甲、驭具、其它生活用品。陶器已用釉彩。玻璃业能生产窗户玻璃，吹制各种器皿。玻璃陶器工艺相当精巧，生产量不少。造纸也有所发展。按中原方法制造的撒马尔罕纸就很有名。采矿业及相应的冶炼业也比较发达。除著名的和田玉外，有铁、银、水银、铜、石棉、盐等。可能石油、煤也已有所开采使用。建筑业构成了当时经济生活中的一个重要方面。除了较为简易的民宅外，清真寺、清真高塔、陵墓、宫殿或府邸、城堡、公用设施如蓄水池与输水管道等等，修建了不少。据说已用砖为建筑材料。不少统治者都以修建大建筑为嗜好。有的建筑至今还保存了下来。喀什市的《福乐智慧》作者优素甫·哈斯·哈吉甫的陵墓，经叶尔羌汗时重修，就保存下来，可惜毁于“文化大革命”中，现国家又按原来形状重修。

商业方面。由于农牧业、手工业、建筑业等的发达，商业当然

相应得到发展。又由于喀喇汗王朝地处东西交通要道，因而对外的贸易也得到发展。就《福乐智慧》的记述来看，当时的商业是相当兴旺的。《福乐智慧》专章论述了如何对待商人的问题。说到商人从东方到西方，带来了无数的珍宝与绸缎。谈到了契丹的商队，谈到了运来的中国商品，谈到了东方和西方的珍贵礼品。它要求扫清盗贼以保障商旅来往的安全，它告诫勿使契丹商队的路上绝了尘埃。它专门讲到做买卖的诀窍，"买进卖出都要态度和善，对尊者、卑者都说话委婉……做生意要讲和气公道"（第2804—2806行）。① 它甚至要王宫中的司库也应善于交易，所有物品都应熟悉，要知道它们的价值、贵贱价钱，交易中才不会蒙受损失。由此看来，当时的商业活动是相当普遍、广泛和发达的。从王宫到庶民，都卷进去了。经商者既有直接生产者，也有中小商贩，还有大商巨贾。经商范围从当地小集市到跨越世界各方。数额有小有大。据记载，与宋朝交易，有时一次运进香乳等物即达数万、十万余斤。这是非常可观的。

经济的发达，也就带来文化的繁荣。因而在喀喇汗王朝时期，才能同时产生《福乐智慧》、《突厥语大词典》这样的巨著，以及稍晚些时候的《真理的入门》。《福乐智慧》与《突厥语大词典》都对当时所达到的文化科学知识成果，作出了应有的综合，反映了当时文化科学知识所达到的程度。从这两本书来看，当时的喀喇汗王朝，已经吸收到东西各方的重要知识文化成果了。《突厥语大词典》以词书的形式，反映了极为广阔的内容。它的条目包括了天文、地理、身躯、饮食、衣服、用器、鸟兽、虫豸、金石等方面。提供了政治、经济、社会、民族、风俗习惯、宗教信仰、文学艺术等方面的丰富的材料。《福乐智慧》用诗的形式，也反映出了这些方面的知识成果。

① 《福乐智慧》第2804—2806双行，民族出版社1986年汉文版。以下凡引本书，只在夹注中注明双行诗的行数。

正是当时中亚一隅出现了古代经济文化繁荣的局面，才提供了《福乐智慧》产生的必要土壤。《福乐智慧》是当时喀喇汗王朝整个社会、经济、政治、军事、宗教、文化发展氛围中的产物。

不过，作为《福乐智慧》产生的背景，还有另一个方面，就是喀喇汗王朝的尖锐矛盾与隐伏着的危机。

喀喇汗王朝时期，社会已经逐渐转变成了阶级社会。阶级矛盾与斗争十分激烈。以农民而论，他们承受了赋税、地租、高利贷的剥削，以及其它的巧取豪夺。据有的研究者称，喀喇汗王朝征收的农业赋税，税额占土地收获量的三分之一。这是非常之高的。缴税之后，还要与土地所有者按分成办法交地租。估计索取量也不会太低。有的农业生产还使用奴隶劳动。据有的史料记载，当时有些文书，就训示收税人不准再叫农民增加负担，不要把习惯所没有的、被明确认为是不好的额外负担加给农民。由此可见，在当时存在着巧立名目搜刮剥削的事实。当时的剥削者、寄生虫往往是采取种种手段横征暴敛而暴富的。据记载，有个穷法官，他的薪俸只够养活家口，可是他不久竟成了豪富，拥有无数的土地、果园、房屋。统治者对于民众的统治是非常残暴的。阿尔斯兰汗就曾被指责只凭猜疑就处死人，并没收其财产。伊斯兰教传入后，又增加了新的宗教统治和压迫。喀什噶尔就曾发生过反抗伊斯兰教的暴动。从这里我们就可以看出当时阶级斗争的尖锐程度。

除了阶级对抗外，在统治阶级内部，也存在着种种严重的矛盾与冲突。在王朝统治者与封地领主、部落首领之间，在世俗贵族与宗教上层之间，在新、旧权贵之间以及新权贵内部，争夺就十分剧烈。他们争夺土地、争夺权力、争夺剥削掠夺的权利与机会。加富罗夫认为：在十一至十二世纪期间，喀喇汗王朝激烈地进行着汗族成员、不同出身的担任公职的贵族、军队上层集团夺取原来尔克土地的过程。从而使原有的土地通过不同的途径转到新王朝的新

封建主手中。[①] 由此可见争夺之厉害。

除此而外，迁入民族与当地居民之间，征服民族与被征服者之间，当地人与外来经商的异乡人之间，社会各业、各不同层次的集团、阶层之间，也充满了矛盾。

种种矛盾的交织，使喀喇汗王朝危机四伏，不时产生动荡与冲突。贪婪、横暴、肆意地搜刮聚敛，人与人之间的争斗倾轧，精神道德面貌日复不如一日的堕落现象，人心不古，世风日下，颇使有知者深觉忧虑。正是这种种矛盾，最终促使了喀喇汗王朝的覆灭。

《福乐智慧》就是当时社会既发展又充满矛盾的中世纪时代的产物。

《福乐智慧》的作者是优素甫·哈斯·哈吉甫。他的情况在可能是后人所写的《福乐智慧》的序中有所记述。序一记载说："作者是出生于巴拉萨衮的一位虔诚信士，他在喀什噶尔写成此书，并奉献给东方的君主桃花石·布格拉汗。布格拉汗十分敬重他，推崇他，赐予他'哈斯·哈吉甫——御前大臣'的官职。由此，优素甫·哈斯·哈吉甫的大名传遍天下。"

诗体的序二补充说：

"如今再说本书的作者，
他卓有才华，是人间英士。

他品德高尚，智慧超群，
内慧而外美，生活幸福。

他是位完美崇高的隐士，
虔诚而博学，纯净如玉。

① 见Таджики第418页，莫斯科1972年版。参阅魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》第173页，新疆人民出版社1986年版。

他在虎思斡耳朵诞生，
出身名门，语言可做凭据。

他为了撰写这部诗作，
离乡背井，漂泊四处。

写好了初稿，拟完了顺序，
最后在喀什噶尔编撰完毕。”

序诗还交代说，“他在汗王宫廷诵读了此书”。而作者在附篇中也说：“当此回历四百六十二年，我竭尽全力完成了诗章。写成此书花费一十八月，收集了词语，选择精当。”（第6623—6624行）回历462年即公元1069—1070年。

从这可以看出，作者原名优素甫。“哈斯·哈吉甫”是他的封号，即御前大臣。优素甫出身于名门贵族，但本人曾是一位隐士，不过在写完本书后就不再当隐士而成为宫廷的侍臣了。优素甫出生于巴拉萨衮（即虎思斡耳朵）。出生时间有人推算为1018或1019年，也有人推算为 1015 或 1016 年。卒年不详。他可能活了六十岁左右，而写作本书时已五十多岁。因为在书中作者自己说：“如今六十岁向我频频呼唤”（第366行），可见当时作者临近六十岁。本书写成于 1069—1070 年，是在喀什噶尔完稿的。作者不仅品德高尚，而且智慧超群。他博学多才，举凡哲学、文学、神学、史学、法学、政治学、伦理学、医学、天文学、数学、军事学、语言学等等，都有所钻研。对于本民族传统的文化、中原文化、伊斯兰文化、古希腊文化、印度文化等等都熟悉。他忧国忧民，对于当时社会的现实有深刻的理解。对于暴露出来的问题及存在着的隐患，有着高度的责任感与忧虑意识。为了写作本书，作者离乡背井、漂泊四处，走遍了王朝的各个角落，亲自体察民情，观察调研。由此才搜集、了

解到大量、丰富的事实材料。这就是《福乐智慧》之所以能够成书的主观条件。

二、《福乐智慧》的主题和思想特色

《福乐智慧》的主要内容，是通过塑造国王日出、大臣月圆、月圆的儿子并继承了大臣职位的贤明、隐士觉醒四个人的形象以及他们的行动和见解，来抒发作者对于哲学、社会等各个方面问题的见解。

国王一心治国兴邦，求贤心切。月圆心抱宏愿，主动投奔，颇得重用，出任宰相。但不久去逝。儿子贤明继承父业，且子秉父性，聪颖贤明，乃任宰相。他勤勤恳恳，为国效劳，业绩斐然。贤明宗亲，名叫觉醒，才德过人，十分高洁，但却隐遁世外。国王慕名，多次苦苦恭请出山辅政，终不应允。不久，觉醒去逝，由此引发无限感慨。作者以末尾三篇附篇集中抒发了感叹之情。长诗在引人回味无穷，忧虑感触无已之中结束。

写作《福乐智慧》的目的何在？《福乐智慧》的主题又是什么？这是后人极感兴趣而又见仁见智的问题。

据汉译本译者介绍，《福乐智慧》的原名是“Kutadqu Bilik”。意为“赋予（人）幸福的知识”。汉译名由冯家升教授拟定。此译名符合作者原意。原作专门介绍了书名的含义说：

“我把书名叫做《福乐智慧》，
愿它为读者引路，导向幸福。

我讲了自己的话，写成此书，
让它做执掌今生来世的手臂。

人若掌握了今生来世的命运，

毫无疑问，定会事事吉祥如意。”（第350—352行）

这就表明，写此书是为了引导人们通向幸福如意。但幸福本身却是一个历史的、具体的范畴。照作者所言，也只能执掌了命运，才会幸福如意。而人的命运，无疑是由当时的社会所制约、决定的。所以，就实际情况而言，就是必须按照当时社会所许可、所规定的模式生活。这样，他的命运才“执掌”得了，也才能吉祥如意，才有幸福可言。试想，在封建社会，在伊斯兰教业已取得统治的情况下，人还可能有违封建宗法、有违伊斯兰教条而自由与幸福吗？作者有可能作这样的“引路”吗？不可能。相反，如若我们承认当时的社会是封建宗法的中世纪社会，如果作者也是忠实于当时社会，而不是如资本主义萌芽时期所出现的封建社会的叛逆那样，那末，作者所可能指引给别人的幸福，就只能是一种对当时社会、宗教十分驯顺而赢得的恩赐。幸福只能是在加强、巩固当时社会统治基础上的幸福。对于中世纪的忠诚卫士来说，幸福就意味着维护当时的长治久安。这一层意思，实际上作者是极端明白的。所以在序言一中已作了交代：

“由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号：秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突厥人则称之为《福乐智慧》。”

由此可见，各国都是在帝王治国箴言的意义上来指称此书的。此种意图，在序二中说得更为明确、直接：“此书对于人们大有用处，特别是对安邦治国的君主。”（序言之二，第 34 行）

所以，《福乐智慧》并不是在泛泛而论地论述一般的幸福，而是为安邦治国献计献策。《福乐智慧》不就是作者献给当时

喀喇汗王朝东部副可汗、喀什噶尔的执政者桃花石·布格拉汗的吗？

据此，我们可以说，《福乐智慧》是一部学者所贡献的、深思熟虑的治国安邦的思想纲领与实施方案。

《福乐智慧》的思想极具特色。

第一，会通融合三种文化，自成一体。

只要稍为仔细地阅读《福乐智慧》，就可明显感触到，书中会通融合了祖国中原文化、回鹘传统文化与主要是伊斯兰文化的其它文化因素。但不是机械拼凑，而是消化吸收，自成一家之言。

在中国的多民族统一国家中，因是处于中世纪的小生产状态，地域又辽阔，故经济文化发展均极不平衡。中原地区比之边远地区要发达得多。因而在文化上就形成由中原地区向四方放射散发的格局。历来边远地区均以中原地区文明成果为自己吸取营养的主渠道。回鹘本与中原联系就密切。西迁之后，在喀喇汗王朝时期，这种联系并未中断。优素甫要成此书，很自然地就以中原固有的思想文化为自己的圭臬。序言一表白说："此书极为尊贵，它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成"。甚至它认为，评价本书，也必需引用秦和马秦学者的意见，才是权威性的论断。所以序言一紧接着就又说："秦和马秦的哲士、学者一致认为，在东方各地，在突厥斯坦各族中，从来没有人用布格拉汗的语言、突厥人的辞令编撰过一部比它更好的书。"

国内外学者经过研究，也都承认《福乐智慧》是接受中原思想文化成果而写就的。匈牙利学者杰·提尤里说，《福乐智慧》乍一看，是一部汉文作品的译作。俄国学者瓦·巴尔托里德强调，《福乐智慧》中有中国文化的影响。我国学者乌铁库尔指出：《福乐智慧》"吸取了古代中国哲学家的一些哲学观点和佛教信仰的一些

精华。"①

中原的思想文化，构成了全诗深层思想观念的基础。透过种种言词，究其内里，儒家思想隐约可见，佛教的思想也时有流露。例如，它所提倡的善德善行，要求慈惠宏仁，主张怜爱众人、体恤下民，与儒家仁者爱人的思想是十分相近的。它既讲先天的智慧，又讲后天的知识，儒家也有类似说法。它把有没有智慧、知识作为人的等级划分的依据，并认为是先天注定而无法改变的，与儒家上智下愚的观点不谋而合。它的消极辩证法与老子的观点相当合拍。它要求加强法治，提倡公正严明、法必用刑，与法家思想颇为一致。它的家庭伦理要求，与中原地区传统的治家格言相似。它的因果报应、人生苦难的观点，与佛教的观点很接近。甚至有些细节上，也明显表现出这种内在的思想亲缘关系。如觉醒去逝，留下的遗物，竟只是杖和钵。而杖和钵却是佛教僧人的用物与重要标志。

回鹘人在建立喀喇汗王朝前，已生活了一千多年。它的历史悠久，因而也有自己古老的文化传统。这种传统沿习了下来，注入《福乐智慧》之中，使《福乐智慧》成为具有浓郁民族色彩，而有别于中国其他民族的作品，例如汉族的、蒙古族的、藏族的、回族的等等的作品。在思想内容上是这样，在语言表达的艺术形式上也是这样。在《福乐智慧》中，包含着大量在民间流传中土生土长的格言、警语、传说、典故以及前人和受尊崇者的名言。《福乐智慧》具有为维吾尔族群众所喜闻乐见的、乐于接受、便于传诵的语言艺术形式。这样，它民族个性的特色，就鲜明而生动地显现出来了。例如，有研究者考证，全诗有六千多个根词与派生词，绝大部分是回鹘原有的，只有五百个左右的词，是阿拉伯语、波斯语的借词。它所引

① 杰·提尤里：《十四世纪末突厥语遗产》；瓦·巴尔托里德：《蒙古征服时期的突厥斯坦》；乌铁库尔：《维吾尔族人民十一世纪的伟大思想家、哲理诗人优素甫·哈斯·哈吉甫》。

用的格言，有的是很具体的。如越推干伯克格言中的越推干，是指鄂尔浑河谷的“神圣的故乡”；伊烈伯克格言的伊烈即今伊犁；牙合马伯克格言中的牙合马是古代突厥人的一个部落；玉奇吾尔达伯克格言中的玉奇吾尔达是现乌什县等等。总的说来，《福乐智慧》不但反映了当时喀喇汗王朝社会的现实，而且也反映了当时以回鹘为主的、生活在中亚这片土地上的居民的意识形态。

由于喀喇汗王朝地处东西交通要道之上，经济文化交流频仍，而优素甫是极具智慧的大学者，他自然要吸收各国学术之所长，而不是自我封闭，囿于本国本民族文化而无视他者。因而在《福乐智慧》中，古希腊的、印度的、波斯的文化，都有所反映。广取百家、博采众长，从而使诗作的内容大为丰富。

特别是，伊斯兰教既已取得统治地位，成为民众必须信奉的宗教，成为当时意识形态的官方形式，因而当时的文化，就不可能逃脱伊斯兰的、宗教的钳制。《福乐智慧》亦免不了这样的遭际。其结果，一方面，使《福乐智慧》与当时其它的文化一样，越出了原有传统的回鹘、中原文化的格式，而形成一种具有伊斯兰气味的文化观念形态。这是一个很大的转折与特点。因此，在《福乐智慧》中，伊斯兰宗教文化的影响是强烈的。这是不可否认的。但当然，《福乐智慧》也并不是纯伊斯兰的宗教文化。这也必须看到。伊斯兰的宗教文化对于喀喇汗王朝来说，本来是一种外来的因素。而现在，由其传入而被接受，已转化成内在的因素了。这样，这一时期的喀喇汗王朝文化，以及在这一时期产生的《福乐智慧》，不但与中国其他地区的文化，而且与在此以前的回鹘文化，都显示出不少的差别。另方面，伊斯兰教的诸如对统治者的驯服，对所谓“异教徒”即不信仰伊斯兰教民众的仇视，鼓动“圣战”，对人生的消极虚无，盲目膜拜的蒙昧观念等等，也都泛滥进来了，也反映到《福乐智慧》之中，并通过《福乐智慧》又散布给民众。这样，又使《福乐智慧》增加

了消极的因素。

正是中原文化、传统回鹘文化与以伊斯兰文化为主的其他文化的交会融合，才能结出《福乐智慧》的长篇诗作，绽开出其绚丽多姿的花朵。

第二，既是企求长治久安的方案，又是乌托邦性质的理想化描绘。

《福乐智慧》不是单纯的文艺作品，而是以诗为载体表达思想观点的独特创造。因此，它不是普通的抒情诗，更不是记叙诗，而是政论、哲理诗。它的写作意图已如上述，是为安邦治国而作，有着强烈的现实感，因而也不是什么理想国之类的乌托邦。正因为如此，书中几乎对治国安邦的各个主要方面，都作了力所能及的、相当具体的阐述。似乎可以断言，作者当时真诚地认为，按照他的见解行事，按照他在各个方面所提供的设计方案行事，社会就能稳定，民众就能幸福，君王的统治就能永固不变。所以，作者很认真地告诉读者，他已经提出维持社会的各种措施了，他希望人们按照他所提出的这些措施去做。他说：

"什么东西是君王的屏障，
国家应有怎样的法度；

国家的存亡原因何在，
国家的兴衰是何缘故；

还有军队和将帅士兵，
屯兵的地点，进军的线路；

书中都曾分章论述，
一一作了精辟分析。"（第36—39行）

还讲到“臣民对君主承担有义务，君主对臣民也应有报偿。”“还讲到国君应如何处事为人，臣民应如何效法国君。……如何把有福之人加以重用，如何把无福之人逐出宫廷。应当把什么人引为知己，应当远离怎样的小人。应当如何惩治歹徒，如何用智慧取得民心。”等等。

可见，书中所写的是很具体、很现实的行动方案。

但是，这种现实的、具体的方案，是针对当时社会中所存在的痼疾而提出来的。因此，他的方案带有纠偏补弊，医治、改良的性质。他希望最高的统治者能够十分清醒地接受他的方案，举国上下能够贯彻施行，从而扬长避短，不致沦落覆灭，而是永存永固。因此，他所提供的方案，就力图把应实现的方案，描绘得更为完善理想一些。从而也就顺着理想化的方向，把应有的事物加以拔高了。这样一来，也就程度不等的塞进了乌托邦的成份。

乌托邦是一种既缺乏科学根据，又没有实现可能的主观想象。《福乐智慧》在陈述作者医治现实的意见中，也就夹杂着不少不现实的乌托邦性质的主观想象。

这种乌托邦性质的理想化描绘，几乎在对各个问题的论述中都可以找到。而最明显的，是表现在对国王日出、大臣月圆、贤明等几个虚拟人物的拔高塑造上。这三个人作为最高的统治者，却真正的爱民如子，礼贤下士，从谏如流。其民主作风，大有超过现时代人物所可能之限度。甚至国王召唤觉醒，是为了让他“前来对我教诫”（第 4939 行）。而君主若有失误，竟至还会“求臣民谅解”（第5288行）等等。这简直难于令人置信。由此而虚构出来的整幅君爱民、民敬君的社会幻想图，从总体上看来，便是纯粹的幻想，是十足的欺人之谈。

第三，兼有教化统治与怜爱关怀的双重性质。

《福乐智慧》作为献给最高统治者的治国方略，它的使命自然

是要解决如何强化统治的问题。《福乐智慧》的意识形态，是巴依、伯克的意识形态。它所反映的，是巴依、伯克这种社会集团，即属于统治地位的社会集团的意识。因之，它所企求的，也只能是把当时的社会制度加以规范化、正统化而稳固、维持下去。倘若能够如此，那就算是符合于真主意志、符合于正义、公正而值得颂扬的理想社会了。除此以外，处在当时社会历史条件下的人们，是难于设想出更为理想的社会了。即便是封建社会末期，资本主义萌发时代，先进志士仁人所构思和向往的理性王国，在中世纪的早期，刚刚脱离游牧社会不久的时代，人们也是难于想象得来的。

因此，《福乐智慧》所能追求的理想化制度，实际上就是当时社会的规范化、理想化。他的一切深刻的思考，无非都集中到一点上来，即如何教化黎庶，从而使当时"正义"的统治稳而固之，免致动荡、冲突、土崩瓦解。《福乐智慧》所阐述的政治观念、社会观念、法治观念、伦理观念、人生观念、智慧观念等，就其主要的精神实质而言，就都是为巩固当时的社会统治服务的。它甚至把人的智慧看作是天生不同的，从而为等级的不可易移杜撰出根据来。它把等级看成是天经地义的，这就是直率地主张一种层层统治与被统治、奴役与被奴役的社会。它的消极的人生理论看来对于统治者的统治十分有用。它宣传的崇拜观念，更是蒙昧主义的。它的伦理、法制、政治观念，都是当时社会统治关系的观念化。

不过，优素甫虽然出身于贵族，自己也厕身于宫廷，但他本人却是学者。作为学者，他能理智地观察社会，加以理性地思考。这就大不同于直接的剥削者。直接的剥削者、统治集团中的一般成员，往往是贪得无厌的。他们的秉性使他们倾向于贪婪、凶残，除了搜刮、欺压并以此为乐趣而外，就没有兴趣去考虑其他问题了。优素甫作为一个学者，他要以天下为己任，思虑所及，是整个的社会，是社会的整体。加之，在写作《福乐智慧》过程中，他跑遍了山山水

水，必然亲眼看到广大黎庶深沉的苦难，必然亲耳听到了他们痛苦的呼唤声，他们挣扎时的呻吟声，他一定会感触到当时社会的种种问题、灾难。这样，就使得他的思想中具有人民性的一面。他是体察民情的。在他的著作中，流露出对于普通黎庶的深厚的同情与怜爱之情。这样就使得这部出现在中世纪社会早期阶段的著作却有着民本主义思想。人呀驼羔，都是真主的仆民，应该怜爱众人、体恤下民，应该有人道的统治。这是作者的呼声。对于黎庶苦难的感受，对于黎庶的怜爱之情，渗透到《福乐智慧》的各个观点之中，字里行间，隐约可见。

这样，在《福乐智慧》中，就同时结合着对民之教化统治与怜爱关怀的矛盾着的两个方面。教化统治是其基本的方面；怜爱关怀也是不可否认的，且是其有价值的因素。书中的一整套思想意识，就同时既养育着民众，又奴役束缚着民众。这是矛盾的。这种矛盾，是由它既具有阶级性、又具有人民性的双重属性所决定的，是由作者既是统治阶级的成员、又是学者的双重身份所决定的。归根到底，是当时阶级矛盾的社会实际所必然造成的。

第四，哲学、伦理、政治观点熔于一炉。

哲学思想本来就是从现实生活中提炼出来的。在现代，有的哲学思想与自然科学结合得尤为紧密，形成了自然科学的哲学思想。在古代，对于自然的科学已产生或萌芽，但尚无近代的实验科学。因此，古代的哲学思想，更多的是从社会及直观中去作初步的概括与升华。古希腊的学者，当他们思绪万千之时，往往还穷究底蕴地寻问世界的本原。而古时中国的思想家们，更为关注的却还是宗法社会中的政治、伦理问题，社会纲常、君臣父子、长治久安，往往成为议论的中心。当然，他们也免不了要盘问一番如何维系于天地的问题。但重点却是在于社会、政治、伦理方面。

《福乐智慧》也是这样。在这部著作中，哲学观点、伦理观点、

政治观点的结合是异常密切的。许多观点，都既是政治的观点、又是伦理的观点、同时就贯穿着哲学的观点。彼此难于截然分开。如果撇开了政治、伦理的问题，哲学思想就落空，就无从抒发出来。如果抽掉了其中的哲学思想，对于伦理、政治的问题，就失却了“观点”，成为无见解、无思想的议论。

就以作为全书基石的正义、幸运、智慧、知足这四大观点来说，这四大观点首先是政治观点。因此，把四大观点加以人格化的四个人物：日出、月圆、贤明、觉醒，他们都是穿着政治衣衫出现的，都是政治领域中的风云人物。日出是国王，月圆与贤明都是大臣，觉醒也与现实的政治息息相关，是大臣的宗亲。以这四大观点为基石的《福乐智慧》，也就是为献给国王，为维持、改善当时的社会而写的。像“正义”这种思想观点，明显地就是政治观点。但是，正义、幸运、智慧、知足，又是书中的四大基本伦理规范，它们直接的又是伦理思想观点。作为伦理规范的正义、幸运、智慧、知足，我们在第五章中将作专门分析。而《福乐智慧》的作者就是在论述正义、幸运、智慧、知足的过程中，阐发了他的哲学思想。他把正义、幸运、智慧、知足的根蒂都归结为真主的意志。他对这些问题又作了有益的、朴素的辩证分析。这些问题，特别是有关智慧的问题，是直接体现着作者的认识论思想的。简单说来，在对于正义、幸运、智慧、知足的看法中，就包含着作者对于社会历史的历史观、对于整个世界的世界观，他正是结合这些问题来阐述有关世界观的思想的。

所以，《福乐智慧》的哲学思想，不是纯粹形态的哲学，不是撇开了具体问题而直接对世界的终极问题作一般性研究的抽象哲学理论，而是紧密结合着政治、伦理问题阐发出来的哲学。似也可说，《福乐智慧》的哲学，是一种政治伦理哲学。

三、研究《福乐智慧》的若干方法论问题

目前，在国际范围内，对《福乐智慧》的研究已成热潮，并逐渐产生了一门福乐智慧学。在我国，研究工作也已开始大踏步向前迈进，研究成果不断涌现。勿庸讳言，由于研究者观点不同，得出的结论迥然各异。不仅在我国学者与国外学者之间有异，且在国内学者之间也有不少差别。就对于哲学史和历史上文化遗产的研究而言，我国建国以来，也经历了曲折的过程。对同一人物或观点，其评价先后变动不少。如何研究历史、如何研究哲学史，亦曾有过不同的提法与口号。种种提法，是时看来似甚贴切，嗣后则显见其大谬不然。此种情况说明，为了能够科学地研究《福乐智慧》，必须顾及以往经验教训，有正确的指导思想及方法，把握住基本的准则，方能使研究工作有正确方向，以使所得结论准确可靠。

当然，就总的指导思想而言，我们对于《福乐智慧》的研究，必须以历史唯物主义的科学理论为指针，对各问题加以具体的辩证分析。从这种总的指导思想出发，在运用过程中，则应把握如下方法：

第一，从原书实际出发的方法。

不能先入为主，从某种现有的哲学框架出发，寻章摘句，削足适履，生硬而勉强地把古书中的观点纳入现在的人也还在探索、商榷中的某种理论体系的模式中。而必须事先不抱现成条条框框，实事求是地就《福乐智慧》去探讨《福乐智慧》，将确实蕴藏于该书中的哲学思想揭示出来，加以整理总结，看其是否具有何种内在的联系或体系。有则有，无则无，是什么，说什么，避免错讹，不把书中所没有的思想、提法强加于古人。

据此，笔者没有沿用以本原论、辩证法、认识论、社会观四个板

块为框架去套取原书哲学观点的做法。就笔者对于《福乐智慧》的理解，觉得当时《福乐智慧》的作者，作为一位大思想家，有自己的一套思维方式。他一定是以自己的方式方法去观察、思索社会与人生，从而突出地提出了伦理、知识与人才等方面的观点，而在其中，就包含着对世界最终本原问题的认识。据此，拙著按思维观、社会意识观、人生观、伦理观、知识人才观、本原观的顺序，对《福乐智慧》的哲学思想作初探。按照这样的考虑，就不是先断定《福乐智慧》的世界观是唯心主义还是唯物主义，然后再从这种是唯心主义还是唯物主义的世界观中去引伸出其它各种具体的哲学思想，而是先从原书的实际出发，探讨它在各方面的哲学观点，最后再总结出其深层中所包含着的世界观。但这仅是一种尝试，未必有当。

第二，历史主义的方法。

不能用现代理论所达到的水准为标准去苛求古人，加以贬斥；也不能用现代的词汇强作标签，勉强贴到古人身上，加以拔高和"现代化"，而应从当时的历史条件出发，去评价产生于那时确定条件中的思想观点。这样才能给予科学、合理的说明。

因为任何社会意识，归根结蒂，都是由社会存在所决定的。《福乐智慧》既产生于古代社会，而且是处于由游牧社会向农牧社会转变的较早阶段，因而它的思想观点自然也是古朴的，往往是蒙上一层中世纪灰尘的。它不可能有现代人的精细眼光、精确表述，不可能有现代水准的观念，不可避免地与宗教交织在一起。历史上杰出的思想家们，他们的思想往往高出于当时一般人的见解，往往高出于当时历史所达到的普遍的认识水平。但即便如此，他们毕竟又还是立足于当时现实土壤之上的，而不是超历史的。《福乐智慧》的作者也可说是这样的杰出思想家。他有精辟的见解，但毕竟不可能是超乎历史的。

例如，他对于知识的崇高的推崇，比之培根所说的"智识就是

力量”早六百多年，是多么地了不起！但他所说的知识只是古代的知识，不能与培根所说的近代的实验科学知识相提并论，更不能与我们所说的指导实践、改造客观世界与主观世界的科学理论完全划等号。在人类历史发展的长河中，重大的思想理论观点，都有一个产生、发展而渐次趋于成熟的过程。不少理论，在古代即已萌芽，但只有到近现代才臻于成型。萌芽是可贵的，但却又并不就是成熟了的理论。《福乐智慧》中的不少宝贵思想，也可以这么看待。例如，它尖锐提出了“执法公平”、“恪守公道”、“一视同仁”的法治观念，已经包含着在法律面前人人平等的思想萌芽了。但却还很难说就是法律面前人人平等的完整理论形态。须知在中国古代社会，早已有“王子犯法与庶民同罪”的观点提出，这应该是法律面前人人平等思想的萌芽，但还不就是这种理论本身。而且与此命题并存的，还有“刑不上大夫，礼不下庶民”的论点。这后一论点才是中世纪社会左右法制的更为真实的指导思想与行动准则。当时的喀喇汗王朝免不了也只能是如此。

第三，客观性的方法。

不要受主观性因素的干扰而损害对原书思想观点的如实评价，而要原书是什么样的观点、发挥了什么样的作用，就客观地、如实地作出什么样的评价。

在现实的生活中，往往要受某些临时性、政策性因素的影响与调节。但临时性、政策性因素是多变的。对于文化遗产的清理总结，如果因临时性、政策性因素的变动而随之变换评价，褒贬亦因此而时高时低，忽而这样、忽而那样，甚或在肯定与否定之间都可能因时不同，那就不会有确定的结论，就不可能有科学的论断了。对于古代文化遗产的总结、评价，必须有历史唯物主义科学理论的指导，在坚持历史唯物主义理论的正确指导下，作出确定的、一贯的、稳定的科学结论来。

科学、文化遗产，是全世界各民族、各国家人民的共同财富。因此，无论是本民族、本国家的文化遗产，还是别民族、别国家的文化遗产，都必须客观地、一视同仁地给予评议。切不可因是本国本民族的遗产，而堆积溢美之词，夸大其贡献，回避其局限。也不可因是别民族、别国家的文化遗产，而对其积极意义视而不见，反对其不足之处过分挑剔。如果这样，那就失去了科学研究的客观性前提，而为偏狭的感情因素所支配。这与科学的态度是格格不入的，是决不可能正确总结与评价任何文化遗产的。相反，这只能损害、扭曲古代的思想文化成果。

第四，恰如其分分析总结的方法。

不可有片面性，不可绝对化，不可以极端眼光对待，不可无分析地颂扬，不可全盘否弃。批判继承，这是我们对待文化遗产的总的指导方针。批判是为了恰当地继承；而要继承，首先就必须加以批判。所谓批判，并不是粗暴地贬斥、不是简单地唾弃。而是科学地加以分析，何为精华、何为糟粕、各占何种地位、产生何种作用、相互关系又如何，如此等等，给以批判性考察，从中得出恰如其分的结论，从而达到取其精华、弃其糟粕的目的。

由于古代的文化遗产，情况往往相当复杂，精糟之间，并非泾渭分明，吾人识别之时，亦难于一眼就看穿，若没有批判性考察，是断难加以正确鉴别的。在批判考察过程中，应注意防止虚无主义，也应注意防止复古主义。历史总是不断向前发展，社会总是在不断地前进。就总的水平而言，古人的思想水准，自不可与今人同日而语。我们对古代文化遗产应给予充分的肯定和尊重。但这种尊重，是给历史以一定的科学的地位，是尊重历史的辩证的发展，而不是颂古非今。不能抱残守阙，更不能赞扬任何封建毒素，而只能剔除其封建性糟粕，汲取其民主性精华。

在《福乐智慧》中，不少的思想都具有两重性质。它具有朴素的

辩证法思想，但却又是消极的，与虚无悲观的观念结合着；它承认知识是后天的，但又断定智慧是先天的；它有浓厚的封建统治意识，但就中也包含有民本思想；它的人生观是消沉哀伤的，但就中也包含某些奋发的情绪；它的伦理观点，有不少独到可取之处，但也还有不少封建宗法的、宗教的杂质；就它哲学思想的最终归宿而言，亦是神创论与朴素唯物论兼而有之。凡此种种，均需加以恰如其分地辩证分析，不可简单化，方能求得较为接近于真理性的认识。

第二章

古朴的思维方式

体现在《福乐智慧》中的思维方式，是颇具特色的。诚如作者所言：

“仅就我心智所及，写出了心声”(第9496行)。

心即思。心智也罢，心声也罢，都包含了思维及其成果的意思。因此可以说，《福乐智慧》是作者思维方式的产物。它不仅显现了作者的思想观点，而且也显现了作者独具一格的思维方式。

什么是思维方式呢？就是由思维方法、思维形式和思维定势所构成的思维活动过程。

思维方式是人类文化和哲学思想发展中的深层成果。任何文化，都淀积成一定的思维方式。任何文化，又都是在一定思维方式的基础上建构的，都受一定思维方式的制约。《福乐智慧》自不例外。

正如人类的智力是历史地发展的、都带有历史的标志一样。思维方式也是历史的产物。不同时代的思维方式都不可避免地带有

当时的历史标志。远古时代，人类智力相当有限，思维多半带有形象性、具体性。即是说，形象思维是人类最先培育起来的思维方式。这种思维方式后来一直被继承了下来。当人类智力进一步开发时，抽象的理性思维能力获得了应有的发展，作为思维规则的形式逻辑便应运而生了。但抽象思维的早期阶段，占居主导地位的，是悟性的思维能力。悟性思维是理性思维中的初期表现。形式逻辑是与悟性思维的要求相适应而诞生的思维科学。这说明，悟性的形式逻辑思维是继形象思维之后出现的另一种思维方式。由于思维本身内在地具有逻辑性的要求，因之，当悟性思维的方式形成之后，它优于形象思维的方式，成为起支配作用的思维方式。随着思维能力的进一步发展，悟性思维又发展到理性思维的高级阶段。这一阶段也可简称之为理性思维的阶段。或如黑格尔所习惯称呼的那样，把它叫做理念的阶段。理性思维的特点在于它的辩证性。因之亦可称之为辩证思维。其典型逻辑规则是辩证逻辑。按照恩格斯的说法，辩证思维的发展是较晚的。不过它的孕育与萌芽仍然是相当早的。亚里士多德已经开始研究辩证逻辑的问题了。大致说来，在古代，就已经出现了辩证思维的朴素形态。而它的成熟，则是近现代的事。由此看来，形象思维方式、悟性逻辑思维方式、辩证思维方式，是人类发展过程中相继形成的三种主要的思维方式。它们一经出现，便相互交织着，既有区别，又有联系，共同对人们的思维发挥制约作用。而在不同的人们身上，何种思维方式发挥着主要的决定作用，各种思维方式各占何种地位，则是各有不同的。不言而喻，在这些思维方式的发展过程中，是充满着辩证法和形而上学、唯物主义和唯心主义之间的斗争的。

生活在十一世纪的优素甫·哈斯·哈吉甫，作为当时的大哲人，他的智慧，堪称是当时时代的“先知”。在他的思维方式中，很自然地汲取了人类思维方式的主要积极成果。因之，我们看到，在

《福乐智慧》中，融合着直观性的形象思维、知性的逻辑思维和素朴的辩证思维，三者浑然一体、融合在一起。

一、丰富的直观性形象思维

形象思维的特点，在于借助被思维对象的具体形象而展开思维，加以认识。思维本来是抽象的，但抽象的思维却是在感性的具体形象的基础上发展起来的。因此，当认识刚由感性发展向理性之时，初期的思维活动，便往往又带有具体性、形象性的特点。

《福乐智慧》思维方式的古朴性，首先就在于它相当突出地表现出思维过程中的直观性、形象性。按照作者的说法：

"要考察人只须一看就行，
要知其心愿，听其言即成。

倘若难以区分是金是铜，
用石头磨擦，就可分清。"（第3963—3964行）

你看，要了解即认识人，"一看"就行，多么痛快利落的语言。考察人必须"看"，但不可能"一看"就解决问题。对人的认识当然是复杂的过程。推而广之，要区分是"金"是"铜"，即区分不同的事物及其优劣，借助于敲打磨擦，也就可以分清。这些，说的都是用直观的方式即足以认识事物。

在这里，作者引用的是当时诲人者的见解，反映出当时民间流行的考察人、事、物的观点。这种观点，是古代人与人之间社会关系较为简朴、人们自身具有纯朴性、人对世界的认识和改造都具有初步性的特点的反映。当时的人是较为纯朴的，比之近现代人，是较为表里一致的，因而较有可能"一看"、一"听其言"，即能有所了解。随着社会关系的发展及其复杂化，一看、一听就越来越不足以断定

人与事了。较后一些时候，民间流行的“知人知面不知心”的说法，就是对人与人之间关系的复杂性的进一层的认识。

同样，在古代农牧业及手工业的时代，对世界的认识和改造，才迈开第一步，是对客观世界的初浅的接触，其认识与改造，还只停留在表层。因之，许多事物可以借助直观的方式而加以判断。无需借助于进一步的更复杂的手段。至于近现代各种实验观察的手段，各种复杂的仪器设备，当时不仅没有，而且人们根本也想象不到。察看口齿，可以鉴别牲畜；敲打听声，可知坎土曼的好坏。抓一把谷粒，可以看出品质是否优良。由此，便产生“用石头磨擦”就可分清“金”、“铜”的观念。

直观性的思维方式，往往是只论其然，而不问其所以然。在直观的过程中，人们可以初步地断定“是什么”的问题。却很难于进一步说明“为什么”的道理。只从表层上断定“是否如此”，尚未进一步揭示其内在联系而说明“何以如此”。这是直观性思维方式的局限。在《福乐智慧》中，也较明显地表现出这种特点。对某一问题是叙述了它的情景了，但进一步的原由，却未得到应有的揭示。

《福乐智慧》是诗。诗的形式使它在表达上必然带有形象性、具体性。但形象性、具体性并不只是它的表述方式，不只是一种描写的文学手法，而且也是作者认识、探索事物的一种方式，是作者思维的方式。作者既是在思维过程中运用形象的、具体的方法，又是在叙述过程中应用形象的、具体的手法。形象性和具体性，在《福乐智慧》中是思维方式和表达方式的统一。

这种思维方式，比较突出地体现在如下几个方面：

（一）直观铺陈

直观铺陈就是直接运用事物所显现的外观表象、或其某一方面的特征而加以认识和把握。思维在最初阶段，所能捕捉、反映到的，往往也就是事物所显现的外观表象。因此，直观的铺陈，往往

就成了最初思维的有效方法。

《福乐智慧》对许多事物是用直观铺陈的方法加以认识和叙述的。你看：

“人若想谁，心中常常思念，
会将他的名字叨念不断。”（第3478行）

这简短的两句诗，似乎记述的，正是一位年迈者对久别亲人叨念不已的场面，是这一场面的直观与再现。

再看：

“说声‘进来’，自然感到荣幸，
说声‘出去’，脸面扫地以尽。”（第4104行）

这里所说的，是卑微的臣下拜见国君时的情景，是对这种情景的直观与反映。读了之后，使人有亲临其境之感。

再看，怎样了解你的朋友呢？也有直观的办法：

“朋友的胸怀你若想知道，
皱着眉头用话把他惹恼。

若想知道朋友对你是否喜爱，
要他喜爱之物，看他如何对待。

倘若对这两件事不皱眉头，
可与这种人结为知心朋友。”（第4209—4211行）

这样，从直观中就可判明是否为真正的朋友、可否作为知交。当然，这种方法现在看来是过于简单、并非切实可行的。

上面所说的，是对较为简单事物的直观。但直观的对象，在《福乐智慧》中，并不限于简单的事与物。由于思维已经有综合与再现的能力了。因而，在《福乐智慧》中，有时对于范围广大的事物，或者对于复杂的过程，也往往是借助直观的方式加以把握，而没有再

进一步深究其中的究竟的。例如：

"你瞧，世人多么可悲！
欢乐甚少而忧伤无尽。

实现了愿望，你会欢笑高兴，
遇到了悲愁，你会泪水纷纷。

会见情人，你会含笑盈盈，
离别之时，你会愁绪萦心。

有时，欢聚会使你心花怒放，
有时，离愁又使你泣不成声。"（第6199—6202行）

这里所写的，是对世人悲欢离合的直观。是当时现实的反映。所反映到的，不是某一具体人、具体事，而是"世人"，其范围是相当广大的。但作者所写的，也只是或悲、或欢中的情景种种，并未进一步追述分析其中的缘由。也就是说，是就事物所显现的现象加以直接的反映。

就复杂的过程来看，当书中回答"爱的标志究竟是什么"这一问题时，是这么写的：

"贤明回答说：容我回禀，
看情人之面，即知其爱情。

肉长的眼睛会有阻碍，
没有东西能遮住心灵。

……

情人的脸上迹象分明，
开口说话，流露着深情。

你若想知道她是否爱你，
眼睛凝视你，即是表征。"（第1896—1901行）

爱情是最复杂的心理情感活动。对于爱情的问题，可以从不同角度、在不同层次上加以研究。有的是深入内里的理论探索，也有的可以只就外观显现加以反映。直观的认识，就是只就其外观的显现加以反映的。贤明的回答，就属于直观性的。他没有正面回答究竟爱的标志是什么。对爱情的实质作理论性的回答，既不是此书的任务，在当时看来也是不可能的。所以贤明就只就直观所及，说出了爱的表现。因为即便是复杂的心理活动，发于内而表于外，外观必然有所显现。因而在直观上也可有所把握，虽则不完全可靠。这样，就直观而言，就看到了，爱，就在"情人的脸上"，在她所流露出的深情、她那凝视的眼睛。作者似乎是在说，直观也可以反映到"心灵"。这不无根据，但失之简单。脸面与心灵的关系，是表与里的关系、现象与本质的关系。现象是本质的显现，脸面的表情是心灵的流露。但二者并不等同。复杂事物尤其不可等同。直观的观点，往往就把二者等同起来。本书作者所持的，其实也就是这种见解。

在《福乐智慧》中，不仅对事物的直接反映带有直观性，而且对已往事物、认识的回顾，也往往是用直观的画面显示出来的。这种反思问题的方式，或许可以名之曰直观性回溯的反思方式。例如：

"我曾一味地吃吃喝喝，好似蠢牛，
我曾一味地追求欲念，掀起烟尘。

多少次出外打猎，心怀欢畅，

骑着骏马像飞鸟般越过丘陵。

在朋友们眼中，我象生命一样可爱，
仇敌们见了我，吓得像野马般逃奔。

我也曾对无辜者动过手脚，
我也曾平白地责骂过别人。

我也曾昂首挺胸，好似得胜的勇士，
我也曾趾高气扬，头抬得好似山岭。”（第6535—6539行）

这里，作者是在忏悔、在回顾过去。但这种回顾，用的不是理论性的表述。不是总结归纳哪些是得、哪些是失，哪些对、哪些错等等，而是借助一个个直观性画面的回忆来概述过去。这种思索回顾的方式，在许多思维方式较为素朴的人们中，至今依然可见。

（二）形象描绘

形象描绘是通过再现事物形象的方法来认识、把握事物。形象描绘是一种形象的思维方式。事物的形象各不相同，因而在思维中把它的形象再现出来，是有可能认识事物的。但形象毕竟是事物的外表。所以，这种思维方式所能把握到的，往往还只是表层的现象。所以，形象性的思维，是一种初步的思维。它也带有直观性质。形象描绘不同于直观铺陈的地方，在于它能够提供较为完整的事物形象，从而使人能够达到对事物的较为完整的把握。形象性必然有生动性。所以形象描绘以其相对的完整性、生动性而优于直观铺陈。

在《福乐智慧》这一诗作中，到处是生动的形象描绘，形象性思维随处可见。

它这样描绘春天：

“光秃秃的树木穿上了绿衣，
红黄蓝紫，枝头五彩纷呈。

褐色大地披上了绿色丝绸，
契丹商队又将桃花石锦缎铺陈。①

平原、山峦铺满了锦绣，
谷地、丘陵一片柳绿花红。

五彩缤纷的花朵绽开了笑脸，
大地上弥漫着兰麝的芳馨。

习习晨风送来丁香花的清香，
茫茫大地散发出麝香的清芬。

天鹅、野鸭、白鹄、沙鸡布满天空，
嘎嘎嘎地叫着，上下飞腾。

你瞧，有的飞起了，有的落下，
有的在喝水，有的在游泳。

鸪鸪什、大雁在碧空里长鸣，
好似驼队，晃晃悠悠地行进。

雪鸡声声鸣叫，在呼唤伴侣，
好似娴静的少女在召唤情人。

① 契丹指中国北部，桃花石指宋朝地区。

锦鸡飞来了，发出咯咯的笑声，
瞧它的眉毛漆黑，喙如血红。

黑色椋鸟启动长长的嘴巴，
叫声好比妙龄少女的声音。

花坛里，夜莺在高诵《诗篇》，
日夜歌唱不已，千啭百鸣。

羚羊成双，在花丛中嬉戏，
鹿儿成对，在欢跳乱蹦。

天公皱起了眉头，洒下了泪水，
百花舒展开面孔，含笑盈盈。

此时此刻，世界环顾自己，
看着自己的华服，无比欢欣。”（第67—81行）

恕引长了。确是充满诗情画意的一派大好春光！抄录之下，竟不舍停笔。

作者妙笔回春，读者从中认识到了什么呢？从中看到了一幅明媚春光的风景画，也即从中认识到了自然，对自然之春获得了印象颇深的形象认识。其次，注意到本章的标题是“对明丽的春天和伟大的布格拉汗① 的赞颂。”由此便认识到，春天的明丽，是对王朝统治的衬托。对春天的赞颂，意在赞颂当时的统治者。在当时作者的认识中，不可避免要对统治者阿谀颂扬。在当时作者的认识

① 布格拉汗是当时喀喇汗东部王朝的副可汗，即身居第二位的统治者。

中，当时的王朝就是充满春光的太平盛世。再次，对春的赞颂，也体现出作者对生活乐观、期待的情绪，和积极奋发的精神面貌。就《福乐智慧》的全书来看，主调是低沉的。但在此时，却是高亢的。在主调低沉的同时，并发出个别的激昂的音符，这是一种矛盾。这种矛盾是作者思想深处矛盾的流露，是当时社会在压抑之中包含着奋发的不自觉反映。

在作者对君王的赞颂中，不仅赞颂他的权力，而且也赞颂他的富有。赞美对财富的占有和追求，这是私有制社会中必然的现象。这种观念，不但浸透了人们的思想意识，甚至也浸透了人们的思维方式，似乎成为一种思维的定势。有意思的是，这种赞美，在《福乐智慧》中同样是化为诗的语言，用形象加以描绘。请看：

"国君啊，你仔细看看自己，
为一己之身积蓄了多少财富。

海中的珍宝对于你无穷无尽，
海底的珠玑对于你无尽无已。

褐色地层中的金银财富，
你都要掘取来填充宝库。

山间麓底埋藏的奇珍异宝，
国君啊，你还挖得不知满足。

你征收大地上结出的粱谷，
用来装满自己的粮库。

飞禽、走兽、还有水中的游鱼，
严君啊，无一能从你手中逃出。

你的商队历经列国在世上漫游，
到处搜寻绫罗绸缎、紫貂灰鼠。

东罗马锦缎和印度丝绸，
也难以填满你无底的宝库。"（第5361—5368行）

往下，作者还进一步历数了国君的种种财富，最突出的是种种飞禽走兽、家养牲畜，如骏马、宝骥、骆驼、驮骡、羊群、牦牛、黄牛、羚羊、麋鹿、獐麂、白羚、野驴、野羊、狐狸、野猪、熊罴、狮子、豺狼、白鹄、黄鹄、大雁、水鸭、大鸨、鹈、天鹅、锦鸡、黑鹰等等。

在所有的财富中，禽兽牲畜就有如此之多，占如此重要之地位与比重。这一方面反映了当时的社会，畜牧业看来是占居了社会经济的首位；另方面也多少是一种形象的夸张描绘。不罗列如此之多，不足以表达作者企求说明国君富有之思路。

国君之富，不同于一般巴依、伯克之富。富有四海，这是国君的特点与特权之所在。这点，作者同样是用形象的方式把它揭示出来了。因而诗中不仅说到了山间的奇珍异宝、地中的金银财富，而且也谈到了海中的珍宝、水中的游鱼，以及东罗马锦缎、印度丝绸等等。须知，喀喇汗王朝是内陆的封建王朝，自身是不出海中珍宝的。而这种种财货，即便一般的富有者也是难于获得、更不可能有如此之多的。

无论如何，经过这么一番形象的描绘，国君"为衣食之欲你聚敛了一切"（第 5382 行）这点，是说得明明白白了。这里，在赞颂之中多少包含着鞭挞。因为书中总的指导思想，是要劝说世人勿聚敛财富的。故而在这里也不能不补上一句："你聚富敛财最终有何

益?"(第5383行)

《福乐智慧》中，以形象描绘而揭示说明事物者，随处可得。作者不但描绘了事事物物，而且也描绘了自己。他意识到自己日渐衰老了：

"我本来具有玫瑰般的红颜，
如今却象番红花枯黄凋零。

麝香般的乌发落满了白霜，
满月般的面庞布满了皱纹。

我本是繁花似锦的明丽春天，
如今黄叶飘零的秋天向我降临。

白桦似的身躯曾象箭一样挺直，
如今却驼背弓腰，好似弯弓。"(第6529—6532行)

这段形象描绘的特点在于动态性。它所描绘的，是自己由年轻变衰老的过程。不多的笔墨，已勾划出大半辈子的生活历程。

(三)类比论述

类比是对不同事物加以比较而认识的方法。事物既有本质与现象之别，而且其规定性也是多方面的。因而可以有不同角度上、不同层次上的对比。如果能够捕捉到事物本质的规定而加以对比，认识自然就异常的深刻。但一般常识范围内、或者朴素认识阶段中的类比，多半只能达到就事物表层上相似或不似之处而加以对比，从而对认识和思索起一定的推动作用。

《福乐智慧》中的类比，也是就不同事物间形象上、具体特点上的同异而加以对照、比较，借此以识物、明事、晓理。这种类比，是属于直观形象思维范围之内的。它把直观与形象的方法，运用到

识别不同的事物之中。

最典型的，还是怎样认识人的问题。如上述，在作者看来，认识人的最有效方法，就是直接的看与听。但不排斥其它的辅助方法。类比就是其中之一。

“倘若你想了解不熟悉之人，
看看他的朋友就一目了然。

任何事物都同气相求，
要正道直行，莫与小人为伴。

有一首诗可为我的话做证，
愿你熟读并牢记在心间：

请看世间的飞禽走兽，
全都是找同类为自己做伴。

恶与善不相容而互相躲避，
万物皆以此为例，可举一反三。”（第2251—2255行）

这里，说的还是用“看”的方法去了解人。不过，不是直接看被了解者，而是看他的朋友。通过看他的朋友，对他本人也就可以一目了然了。这是把被了解者和他的朋友加以类比的结果。这是第一。第二，为什么他和他的朋友可以相互类比而识别呢？这就又用了另一层类比来说明这种类比的合理性：因为动物也是这样，是同类为伴的，类比于人，可见人是同气相求的。再进一步，第三，由此得出“可举一反三”的一般性结论，也就是任何事物都可以用类比的方法加以识别。可见，类比就是一种思索认识的有效手段了。

但这里所能找到的比较点，主要就是“类”。同类相聚，异类相背。这点，作者不只一处加以申述。如：

“你瞧椋鸟和乌鸦结伴空中，
乌黑的颜色一般相同。

白鹄和黄鸭不会合群，
黑鹰和白鹰分道而行。

飞鸟都懂得同类而结伴，
人与人交往更应有挑选。”（第4198—4200行）

这是什么样的“类”呢？你看，椋鸟与乌鸦因为同为乌黑，所以就结伴空中；白鹄与黄鸭、黑鹰与白鹰因为颜色各别，所以分道而不能合群。可见，这里构成“类”的，主要是表面的标志。即是说，在作者的认识中，可以作为类而加以比较识别的，主要还只是一些事物的表层的、外部的标志，还不是如同现在我们所说的，从事物的本质上加以对比而把握认识事物。当然，外部的标志与内里的本质是有联系的。但当时作者论述的角度，还只停留在就外在标志去类比识别事物，还没有进一步提出它与内在本质之间的关系问题来。

不过，也不能说作者完全没有注意到事物表里总不至于完全一样。他是注意到了、并且也提出不能只看外表、而要看内心的问题来，但缺乏有效的方法，因而只是初步地提出了问题，还没有解决问题。而且他提出这种问题时，用的也还是类比的方法：

“国君啊，看人切莫只看外表，
要看到人的内心和他的隐秘。

你看那甜瓜的外表虽然漂亮，

色泽和形状好看，香气扑鼻；

倘若它的内瓤食之无味，

鹿儿①啊，你就该把它丢弃。”(第5109—5111行)

这里，还是借助于瓜的类比，才说明看人不能只看外表。可见，这种思维方式是相当朴素的。

类比可以识别事物，通过类比也可以引导人们的认识，把人的思维和意识指向某一方向，起到教育和激励的作用。例如：

“拼搏中要象豹子膂力过人，

战斗中要象老虎强悍凶猛。

要顽强如野猪，力大如野狼。

要暴怒如牦牛，狠猛如棕熊。

要象狐狸一样狡猾奸诈，

要象公驼一样牢记仇恨。

要象山鹰一样目光锐利，

要象喜鹊一样灵活机警。

要象雄狮一样威严凶狠，

要象猫头鹰一样彻夜清醒。”(第2310—2314行)

这里说的是将领在战斗中应有的品格。应有什么样的品格呢？作者用动物某一方面的突出特性，加以类比而说明具有这样品格的将领才是好将领。从而也就提供了一些识别将领的思维准

① 鹿儿指人。

则，同时也是在激励将士们应当朝这么一些优秀的方面奋发努力。这是很具体、很形象的类比方法。

不但较为具体的问题，作者是以类比而识别的，而且重大的复杂问题，作者也是借助于类比而加以说明。且看，日出国王是用什么样的方式表明他的统治的。国王自命代表了正义和礼法。他坐的是三条腿的交椅。为什么呢？他自己说：

“你瞧我坐的这把交椅，
用三条腿儿将它撑持。

三条腿的东西不会倾斜，
三条腿的事物不偏不倚。”（第801—802行）

如果三条腿有一条歪斜了，这椅子立刻就会翻倒。所以三条腿的东西“正而又直”，以此而形象地类比了国王的正直。

作者还让国王手执大刀，右边放着糖块，左边放着毒药。颇有点戏剧性的场面。或者说，这样的描写相当幼稚。然而，在作者思维所及，这全是一种必要的类比。用这种儿戏般的类比可以说明政治统治中的大道理。作者让国王自己表白道：

“你瞧我手中拿着大刀，
它是我裁断百事的武器。

我用此利刃来裁断诉讼，
决不让诉告者耽延时日。

你瞧我右边放着糖块，
若有人受欺凌来寻求正义，

他将口含蜜糖满意而归，

让他舒展愁眉，欢天喜地。

你瞧我左边放着毒药，
谁若是肆行暴虐，蔑视正义，

我将对于他，绳之以法，
要他愁眉苦脸，象喝了毒汁。”(第810—815行)

作者就是这样，力求用交椅、大刀、糖块、毒汁来类比说明政治统治中的道理的。

二、独特的知性逻辑思维

知性逻辑思维是继直观性形象思维而出现的思维方式。它是一种借助抽象概念、运用一定逻辑规则而展开的思维。

和直规性形象思维的具体性、形象性的特点不同，知性逻辑思维的特点在于抽象性、概念性。与此相应，另一特点在于一定的逻辑性，即运用形式逻辑的规则而实现思维。因为应用概念所进行的抽象思维，是一种推导的过程。思维的推导，必然有一定的规则。这种规则，在悟性阶段，就是形式逻辑所研究的那些准则。

形式逻辑的基本规则是同一律。a＝a，阿凡提就是阿凡提。是非曲直界限十分分明。这是认识只达到事物的同一性、而尚未深入到对立同一阶段的表现。《福乐智慧》中的逻辑多数也是这种同一性的逻辑。作者自己说：

“我口出直言，粗野而辛辣。
有智者定会把直言欣赏。

但愿读到它的人不感到难堪，

我在此喋喋不休，请求原谅。

说话要直言，否则宁可不说，

曲直之别犹如黑白分明一样。"（第6620—6622行）

即是说，作者认为他在书中，苦口婆心、不厌其烦（"喋喋不休"）地向人们讲述的那种种切中时弊的逆耳忠言（"粗野而辛辣"），都是出自肺腑的至理名言，是"直言"，是最中肯的哲理。看来，他十分殷切地期望人们能够接受它，奉为座右铭，加以"欣赏"而不致"难堪"。但什么样的语言才是"直言"呢？就是"曲直之别犹如黑白分明一样"的语言。曲就是曲，曲就不是直；黑就是黑，黑就不是白。是非曲直，——界限分明。这种思维准则，是书中实际贯彻运用的主导准绳。

知性逻辑思维能够概括出同类事物中的一般性，因而比之直观性形象思维是前进一步了。但它只概括到共同的同一性，未能同时概括与此相联系的对立性，以及对立面之间的相互渗透、相互转化，因而有很大的局限性。

《福乐智慧》既有直观性的形象思维，又有知性的逻辑思维。当它运用直观性的形象思维时，往往停留于只论其然、不问其所以然的地步，但当它运用知性的逻辑思维时，便不只述其然，且阐释其所以然了。

不过，《福乐智慧》既然是诗作，不同于专门性的理论著述。他的哲理包孕其中，而不是率直表达。他体现、运用了逻辑，但又往往有省略或以变换的方式表现出来。因之，《福乐智慧》中所应用的知性逻辑有很大的特殊性。共同的形式逻辑规则，用诗的形式加以特殊的应用。所以，当我们分析品评《福乐智慧》中所应用的形式逻辑时，不能加以机械苛求，而要看到它的整个思维的脉络，是依照形式逻辑的那些准则而展开的。

《福乐智慧》中的知性逻辑思维，较突出的也有如下几个方面：

(一)劝喻式说理

劝喻式说理是一种以事晓理、以理劝戒的思维方式。由于事物之间往往包含有某种发展过程的共同性，因而揭示此事之理，可以用以明示或暗示、隐喻或明说他物之理，从而对众人发挥劝戒的作用。

这种思维方式的特色在于一个“喻”字。即借用别事物的情景，形象的比喻，来启迪人们的思维，从而达到对思索对象的明瞭、领悟。其逻辑根据，就是事物间的同异关系。事物虽然各异，然同类事物，异中有同。抓住某一共同点，即可相互加以比喻阐说。不过，事物之间，情形不一。有的，是有重大意义的；有的，意义极小；有的，却只是表面上有某种相似，似是有意义、实却无意义。因而劝喻有时不免带有盲目性。如果所抓住的只是事物之间表面上的相似之处，这时比喻劝说就是无力的。这是劝喻说理中的很大局限。但其中的比喻、比较，往往带有形象性，因而又使这种思维方式显得相当的生动、活跃，易为广大群众所接受。当人们的科学文化水准及理性思维能力尚有限之时，劝喻对思维能发挥极大的启迪作用。因而在许多古老的文化遗产中，以至于今的广大群众中，都广泛地运用着劝喻说理的思绪方式。当你听到那娓娓动听的劝喻时，仿佛就会把你的思绪引到那古老的中世纪。

《福乐智慧》的重要主旨，就是对人生进行劝说。为此，它大量采用了劝喻说理的方法。它说：

“世人好比过往的商旅，
不会在站口上逗留久停。

当你萌发于父亲之体，
在母胎里静住数月时辰。

当你脱离母体，有了名字，
骑上时间的骏马踏上征程。

白天是一步，夜晚是一步，
一步步走向死亡，红颜凋零。

今生是一站，坟墓是一站，
离开坟墓，下站是来生。”（第1386—1390行）

这里，用过往的商旅来说明人生的短暂、说明人生的归宿就是不可避免的死亡。中心点是：过往商旅的停留是短暂的，从而比喻说明人生也是短暂的。从而力图劝说不要留恋人生。此中的逻辑过程是：

人生和过往商旅是相似的（大前提），
而过往商旅的停留是短暂的（小前提），
所以人生也是短暂的（结论）。

当然，人生与商旅只是相似（“好比”）而已，并不完全相同。所以这一比喻的有效性，是以大前提的可靠性为转移的。

既然死亡不可免，于是作者接着便劝说生者，应为来世而广修善行，广为积德。为此，它所用的还是劝喻的逻辑。它说：

“你若从此乡迁居彼乡，
令辎重先行，搬迁才会顺当。

迁徙之前令辎重先赴，
迁徙而去便立见好处。

不论你是否令辎重先行上路，
反正你得迁徙，莫要疏忽。

无论你是帝王还是奴隶，
终不能久存，死神必割断你的生路。

无论你享寿千年，还是十八岁早逝，
总有一死，应将美名留在人世。”（第 4814—4818 行）

这里，“此乡”喻今生，“彼乡”喻来世，“辎重”喻为来世而修积的善行、功德。用搬迁最好的办法是让辎重先行一切才会顺当来比喻说明今生必须先为来世广为修善积德，这样进入来世才会顺当，才会进天堂而不至入地狱。而人人都终必死，不管是帝王还是奴隶，不管是早死（十八岁夭折）还是晚死（享寿千年），“反正你得迁徙”。由此便得出劝戒性的结论：人人都要修善积德，莫要疏忽。

这里的逻辑过程同样是：人人都要迁徙（大前提）；迁徙必须辎重先行（小前提）；所以每个人都应自觉地“令辎重先赴”（结论）。

做到这点，才能将美名留在人世。

当然，有的劝喻不一定都具有如此完整的逻辑形式，不一定有明确的相喻事物。如，当觉醒对贤明论说今世的种种缺陷，从而得出消极厌世的结论时，贤明倒过来，劝说他要看到天地的广阔，要注意现世。他希望觉醒也能出来为国君效力。此时，贤明是这样劝说觉醒的：

“纵使这世界的情况如你所说，
也不能对生活道路表示厌倦。

莫把宽广世界人为地变小，
真主对有罪奴仆恩情不少。

苦难多、天恩也广，你须明白，
对有罪的人，天恩极为珍贵。

要畏惧惩罚，企求天恩，
祈祷吧，尽到你仆民的本份。”（第3648—3651行）

在这种劝喻中，没有直接相喻的事物。但隐约之中，包含着被省略了的相喻事物。这个用来作为相喻的事物似乎是真主的“奴仆”。用真主对有罪奴仆的宽恕和恩情，来劝说觉醒应注重现世而不应消极厌世。此中的逻辑过程亦不如前两例那么清楚。但实际上也隐含着一定的逻辑过程。主导的逻辑脉络也可以说就是：

真主对所有奴仆的恩典都十分宽广（大前提），
纵使世人罪孽深重，也都是主的奴仆（小前提），
因而人人可享的天恩都广，不应厌倦（结论）。

这样的劝喻，当后来觉醒去逝，贤明悲痛欲绝，因而闭门不出时，国王反过来劝告贤明，用的也是这样的劝喻方式。当时国王说明：

“亲人之死是真主的注定，
应当节哀，控制感情。

你为什么这样哀号悲泣，
这样的作法不太适宜。

生者会死去，升者会下降。
行者会止步，贷者要收账。”（第6311—6313行）

从而说明，当时贤明

“你关闭了大门，不再露面，
你停止了外出，不再开言。

你这种作法甚为不当，

有理智的人不会这样去干。”（第6308—6309行）

这一劝喻，细细分析起来，它的逻辑模式与上一例贤明劝说觉醒的逻辑模式，是类似的，也都是一种劝喻式的思维过程。贤明劝觉醒，运用的是劝喻；国王劝贤明，运用的也还是这种劝喻。可见，这种劝喻性的思维，是被作者所确定和经常采用的。

（二）经验联想

经验联想就是从具体经验认识与体验中直接引伸出一般性结论的思维方式。

客观事物之间有着普遍的联系，反映到主观思维之中，就形成人们思维过程中广泛联想的能力。思维过程中的主观联想，如果符合于客观过程中普遍联系的实际，其论断就是正确的。反之，如二者相背，则思维过程中所形成的论断必错。

主观思维过程中的联想是各色各样的。经验联想的特点，在于它是建立在经验性的认识或体验之上的。经验先于理论。具体感性认识首先凝结为各别人的经验，然后再从各别人的具体经验中概括、抽象出一般性的理论结论。所以，经验与现实、实践，有着直接的联系，这可以减少它的虚幻性，如抽象理论所容易出现的那样。但经验的具体性，使之具有狭窄的性质。它所依据的具体实践范围是很狭小的，它所能为思维提供的材料是很有限的。因此，从中所可能引伸出来的一般性结论，只能是少量的。而且其根据往往也不充分。这样，就使得经验联想中的结论，其可靠性本身就是一个待定的问题。

既然经验先于理论，人们在有了经验之后，便总是借助于思维的能力而直接从中引伸出某些结论，以为行动之鉴戒。当思维处在素朴阶段而缺乏理论指导时，经验联想就发挥着举足轻重的作用。由此，对于思维纯朴的人们、对于幼人类历史中的年阶段，经

验联想于认识说来，是极为重要的。

《福乐智慧》对于经验联想的思索方式，是非常重视的。它说：

"经验之言请你垂耳恭听，
有经验者办事老练成熟。"（第4480行）

它甚至说：

"人若不从经验中学得知识，
雅士啊，怎能算他是人祖之子！"（第4638行）

从这里可以看出，作者倡导：必须从经验中学得知识。

因此，作者的许多论断，都是直接从经验中引伸联想而来的。且听：

"兵不在多，而贵于精，
武器也精良，才能相称。

士兵过多会成无首的群龙，
群龙无首则士气不振。

一万二千人的队伍显得太多，——
说这话的是位久经沙场的将领。

四千人的队伍即够我用——
说这话的是位克敌制胜的英雄。

士卒过多，内部就会纷乱，
涣散难收，作战必然无能。"（第2232—2336行）

这里，作者的中心，是要说明兵不在多、而贵于精。这无疑是正确的。但他的这种结论从何而来？是一些将领、英雄的经验所得。但即便是克敌制胜的英雄、久经沙场的将领，他的经验也是受

局限的。假使他经历过的战斗场面很小，所能运用的兵员数量当然就只能很少。所以，在他们的具体经历中，可能四千人的队伍即够用，而一万二千人的队伍就显得太多了。但这种具体经验如加以一般的引申，以为凡带兵只能数量在千、不可过万，那就荒唐可笑了。历史发展到十一世纪，中外征战用兵数以万计、乃至数十万者，并非鲜见。怎能说四千人够用、一万二太多呢？至于说“士兵过多会成无首的群龙”，士卒过多“内部就会纷乱”等等，更是没有根据的。由此看来，这种从具体经验中直接引申为一般结论的思维方式，局限性是非常之大的，有时便引出错乱的结论来了。

生活在中世纪，科学不发达，宗教统治严酷，人们的思想免不了有些荒诞无稽。但即令荒诞的思想，也往往和当时水准的生活经历、经验有关。宗教思想统治、生活经验中有益的成份与有害的想象，往往交织在一起，共同制约着人们的思维。这种情况，在《福乐智慧》中也有所反映，如对于梦的解释就是这样。梦是一种相当复杂而虚幻的精神现象。《福乐智慧》中对它的解释，就一定的角度来看，是依据于人们的生活经验而加以虚幻联想而来的：

“梦有种种，多与吃喝有关，
饮食不当会恶梦联翩。

还有一种梦与季节相关，
人的体素与之紧紧相连。”（第6005—6006行）

接着，书中列举春、夏、秋、冬四季，年轻、中年、老人各不相同的梦，说明这些梦与季节、与人的体素都有关。如年轻人血气太盛，在春天容易梦见万物是血红的；中年人欲念过盛，在秋天容易梦见高山或深坑；老年人在冬季，他痰多，就容易梦见流水、白雪和

坚冰。这种解释，当然都是没有科学根据的。但反映出作者是力求从最直接的切身生活经验中，引申出对最虚幻而难于触摸的梦的解释。企求从经验所得，加以联想引申而解释一切，包括对梦的解释，似乎从经验联想中，能够找到对各种问题的答案，这当然是对经验的作用作了夸大的估计，同时也可看出作者思维方式的朴素性。其中的观点，虽则似是而非，但某些见解，却颇为符合人们的经验感受。如说饮食不当会恶梦连翩，这是很实际的，因而这种观点及其思路，容易为人们接受。而有的梦境，却是从生活经验中无法加以解释的，如"神经错乱之梦"（第 6015 行）、"夜间多思从而进入梦境"（第6016行）所作之梦，究竟该如何解释？作者坦率地承认，这是无法说清的。他不勉强作出过分任意的解释，说明作者的思维，确实没有脱离开经验的立足点，确实是素朴的。

（三）充足理由陈述

充足理由陈述就是在思索与论说问题的过程中，力求论证充分。论证的充分性问题首先是思维的完备性问题。思维如果完备，能够考虑到思维对象的各个方面的条件，则论及之理由，必然充分。反之，思维欠完备者，只知其一、不知其二，只见树木、不见森林，虽已思索到对象中的某些因素了，而另一些因素却还在视野范围之外，其所能陈述到的理由，便不可能充足。当然，有了充足的理由，所陈说之理，便就富有说服力了。当人类开始了思维活动时，便开始力求使自己的思维更完备些，以便获得的结论更正确些，从而指导自己的行动时较少失误。同时，也更容易为他人所接受。所以，充足的理由陈述，是理性认识中之共同要求。

《福乐智慧》是要用自己的哲理去教诲穆斯林们的，因而它十分注重陈说过程中理由的充足性。

还是以死亡问题为例，《福乐智慧》反复申述了死亡的不可避免性，为此，它力求罗列出一切可能是有效的充分理由来：

“那位索福求乐于今生的人①啊，
为自己构筑的铁堡和宫殿何在？

那位骑跨黑鹰之背飞升苍穹，
追求今世之乐的狂犬②何在？

那位以真神自居的狂悖之徒，
终被真主击沉海底的恶魔③何在？

那位聚敛了现世的财富，
与财富一起被大地吞没的妄人④何在？

那位从东方到西方征战杀伐，
占有千邦万郡的世界之主⑤何在？

那位抛杖至地变为巨蟒，
海水为之分路的伟人⑥何在？

那位主宰禽兽、人类和万物精灵，
伟大而公正的圣贤⑦何在？

---

① 指古代传说中的英雄谢达德。他建造了人间天堂。当他企图反抗真主、进入天国乐园时，被死神攫走。

② 指伊布拉欣时代的昏王乃木鲁德。他曾乘黑鹰飞上天，被蚊蝇所毁。

③ 指穆萨时代的埃及法老。他狂妄，不信真主，被真主投入大海。

④ 指穆萨时的豪富葛伦。他聚敛财富，压迫族人，终遭地陷而死。

⑤ 指古代世界征服者斯堪德尔。他最终也不免一死。

⑥ 指先知穆萨。

⑦ 指先知苏来曼。

那位身具起死回生之力，
而自己却为死亡所擄的圣人①何在？

那位堪称人类精英，
失去他世界便荒芜缺损的先知②何在？

冥冥的死神带走了这一切一切，
你看，正直之士，难道你能躲过？”（第4710—4719行）

这里，作者列举了许许多多的人，有他认为是反面的人物，也有他认为是正面的人物，这些人物都曾叱咤风云、盛极一时。但最终，却都免不了一死。由此便说明死之不可免。作者必定认为，列举了这么多显赫的人物，就足以说明问题了。即是说，这就是作者所认为的充足的理由。

当然，事例的罗列，并不等于充足的理由。由于客观世界的多能性和复杂性。任何论点，几乎都有可能找到印证的事例；罗列的事例再多，也都不足以成为某种观点确证的根据。当思维处于较初始阶段时，人们往往是借助于事例来探索和说明问题，以为事例越多、越重大，可靠性也就越大。其实，事例，即事实，对思维的探索可以发挥导引的作用。它无形中把人们的思索引向事实的方面，但却不是事实本身得以出现的根据。这个根据是什么，正是需要解开的谜底。用列举事实的办法，来证明事实本身出现的必然性，正如把谜语当作谜底一样。是思维无力回答问题的究竟时的表现，是思维朴素性的一种表现。

不过，有时《福乐智慧》也是力求把理由的陈述尽量深入一步

① 指先知尔撒（耶稣）。
② 指先知穆罕默德。

的。当月圆临终，他儿子贤明认为父亲经多见广，一定有办法对付死神，例如施舍钱财等等时，月圆就把不可能的理由，对贤明作了尽量“透彻”的陈述。他说：

“钱财对死神毫无用处，
知识和智慧挡不住死亡。

要是钱财能买通死神，
世上将不会有死去的帝王。

哲士们的哲理对死亡无益，
学者们的学问阻止不住死亡。

如果药石能医治死亡，
医生将永远活在世上。

如果死神会看情面，
尊贵的先知们将万寿无疆。

须知人有一生，必有一死，
生而不死者谁曾看见?”(第1196—1201行)

这里，月圆是在一层一层地说明，无论是钱财、知识、智慧、哲理、学问还是情面等，都无法抗拒死神的来临，使人有逐步深入、入情入理之感，不同于简单事例的罗列，但归根到底，似是深入，实未深入。就表面上来看，我们可以说，这里作者用的是“层层深入”的方法，不同于前一例所用的“事例罗列”的方法。但就实质上来看，这里所论说到的每一层，也都只是一种事实上存在着的事实。其中的“为什么?”也还没有揭示出来。因之，它实质上也还是“事例

罗列”的变换形式。由此看来，当时的作者，思维所可能达到的限度，就是陈述足够的事实来论证论题。这种情况，从根本上说来，就是当时时代思维所达到的高度的表现。

客观世界是一条由因果关系连接起来的、必然发展的链条。任何事物都是这一无尽链条中的一个环节，都有它发生、发展和消失的原因、客观的必然性。因之，只有揭示了事物存在与发展的因果性、必然性，才达到对它存在与消失的理由的充分的陈述。可见，理由的充足性，全在于揭示事物的因果性、必然性。这一步，作者在有的地方，似乎开始迈出去了。但终究还没有完全迈出去。

（四）假设性推论

假设性推论是逻辑推导的一种。它从假设性的前提出发，推出一定的结论。

由于事物都较复杂，在演变过程中总有不只一种因素在发挥作用、总有不只一种可能的结果。而人对它的认识又有一个曲折的过程。在一定条件下，只能对事物的某一些因素达到某一种程度的认识，很难各皆了如指掌。对某一事物的某一些因素了解到某一种程度时，这时的认识是不全面、不完整的。此时如何推论它可能的前景呢？在思维中如何推出可能的结论呢？这时，就必须设想，在此种情况下，如具备有什么样的条件，它就会有什么样的结果，从而人之认识就应作出什么样相应的结论。可见，假设性推论是在认识尚不充分时，思维对对象所作的一种预设性的推测。真实的结果如何，则有待于将来的事实作答。

《福乐智慧》为了贯彻它的观点，不少地方就是采用了假设性的方法而推论问题的。如《福乐智慧》对人性有其特有的看法。但现实的人都并不象书中所设定的“人”那么善良优秀。他感慨人心不古、世风日下。于是，期望着说：

"如果说誓言意味着真实可靠，
谁恪守誓言，我将以男儿相称。

有谁牢记着别人的恩德，
我愿让他家里充满金银。

有谁是我同甘共苦的邻里，
我愿为他奉献家业，离开家门。

有谁能做我忠实的朋友，
让他做君王，我做仆臣。"（第6581—6586行）

这里，说的是一些值得赞颂的品格，但却又都是虚拟的。是一种虚拟赞颂的感叹。它的逻辑格式是：

"如果……，
那末就……。"

比如：

如果誓言真的可靠，
那末恪守誓言的人就是大丈夫好汉（"男儿相称"）。如此等等。

但此时，誓言的可靠性是设定的，因而整个推出来的结论便也只是一种假设性的。事实并不一定如此。

这种假设性的推论，在《福乐智慧》中，更多的是用来劝戒、引导、感化人们，以使人们顺着这种思路而反过来，按照那假设中的前提（要求）去做。且看：

"假如国君有福而又善良，
无疑，国人都会成为善良百姓。

假如国君不变成坏蛋，

歹徒们在国内万难走运。

王中之王制订了多好的法度，
坏人将受到监牢的严惩。

倘若牧民者品德善良，
臣民也都会品行端正。

假如伯克们个个公正，
必然人民富足，国家升平。”（第891—895行）

这里说的，是国君和伯克们“假如”怎么样，那么国家就会怎样。至于国君与伯克是否真的做得如此，那就不一定了。深究一步，如果国君与伯克已是如此，书中就大可不必再说如此。书写如此，是因现实中未曾如此，因而劝导这些统治者们应当如此。

有的假设性推论，则是用种种假设性的推测，来为人们提供待人处事的对策，其用意在于说明，当出现了假设中的那种情形时，应当怎么办。也即：“如果……，就应当……。”比如：

“倘若你要他人对你亲密，
莫要有求于他，要顺其心意。

倘若你想欢乐地生活下去，
就要力求莫把他人妒嫉。

倘若你想把敌人变成奴仆，
要不惜抛掷黄金将他安抚。

倘若你想和亲人疏远，

可有求不应，口出粗言。

倘若你想福寿无量，
要不惜钱财，慷慨大方。

倘若你想求得他人的喜欢，
要心口如一，蜜语甜言。

倘若你想受到人们敬重，
那你就得先把他人尊敬。

倘若你想做天下的富翁，
知足则真主会赐你福分。

倘若你想得到人们的赞颂，
要多做好事，和蔼可亲。"（第4275—4283行）

这里，提出了一系列的"倘若"，也就是为人们提出了一系列可供选择的对策。所以，它的内容是一种预设性的对策、预设性的计谋。但逻辑的形式，是以假设性推论的方式表现出来的。

（五）不完全归纳

归纳就是从诸多的个别性认识中概括出一般性认识的思维方法。个别包含着一般，一般寓于个别之中、而非于个别之外独自存在。认识之初，总是先接触、了解个别的具体事物。此时，其中所包含着的一般性内容是什么尚不知道，因而必须借助归纳的方法，把隐藏于其中的一般性、共同性因素抽取出来。个别与一般的辩证关系，就是归纳方法的客观根据。从个别对象的认识中，推出一般性的结论，就是思维归纳活动的过程。

归纳有完全归纳与不完全归纳之别。完全归纳是从全部、所有的同类对象中去推出一般性的结论。不完全的归纳，被归纳的对象，并不是同类事物的全部，而只是从其中的一部分对象中，推出能概括全体的一般性结论。完全归纳实际上是不容易的。通常思维过程中的归纳，多为不完全归纳。

《福乐智慧》也运用了这种方法。特别是全书的最后，作者便对自己的思想观点，作出了归纳总结。从总结中，他要得出的结论，是“你瞧这世道变化多大”（第 6455 行）。有多大呢？“世界日复一日走向沉沦”（第6490行）。为何得出如此令人吃惊的消极结论？作者是从全书各处中所述及的如下这许多“事实”中归纳出来的：

“忠诚已不存在，代之以不义。
可信可赖之人，从何处找寻！

忠诚消失了，不义继之而来，
可信可靠之人，稀罕如异珍。

好友们抛弃了真挚友谊，
亲人们抛弃了骨肉之情。

卑者无礼貌，尊者无知识，
狂悖者泛滥，温顺者绝踪。

人们为金钱而沆瀣一气，
有谁为真主而正道直行！

信用徒有其名，无人履行，
忠告徒有其言，无人聆听。

有谁规劝人们弃恶扬善，

有谁阻止人们的邪恶行径！”（第6465—6472行）

不仅如此，而且是：有知者受屈辱，引身远去，有智者不开口，装做哑人。商人不再讲究信誉。工匠们不再忠告后生。女人忘却羞耻，裸露面孔。当儿子的反倒管教老子。以酒洗面之人掌握了权柄。贪杯好色之徒被称作好汉。淫乱之声搅得人彻夜不眠，却绝少听到讲学哞经之声。人世间充满了卑劣之徒，老实人受欺凌而难以翻身。礼法已毁坏，污秽在蔓延，正直已消失，人心在染黑……。

事实是够怵目惊心的了。这是对当时社会黑暗和丑恶的揭露，是专制、暴虐、蒙昧统治下社会现实的写照。正是从这无数的事实中，作者才归纳总结出世界在日复一日走向沉沦的结论。

当然，作者是希望拯救当时的社会，维护当时的统治。他的结论是悲伤的，他的归纳方法也是片面的。世界不是沉沦，而是在曲折中发展。在中世纪的漫漫黑夜中，也有点点的微弱星光。现实的世界，必然包孕着自己的积极力量，这是当时作者所未曾觉察到的。他只从一个侧面，发现无数的罪恶事实，从一个方面，归纳出惊人的结论。

三、素朴的理性辩证思维

辩证思维是理性思维发展中的最高成就。辩证思维的特点就在于思维的辩证性，即达到了对事物作辩证思索、考察、分析、总结的高度。

辩证思维是思维辩证发展过程在方法上的运用，是客观辩证法的反映。客观事物本来都是辩证的。但在人类朴素的认识阶

段，还没有把握住这种辩证的本质。当思维水平有了一定发达之后，才渐次意识到事物内在的辩证本质，从而逐步形成辩证的思维方式。辩证的思维，有时往往表现为主观的思辨过程。

辩证思维的特点，就是把握运用对立统一的思维。它不仅把握同一，而且也把握对立，最终要求把对立与同一统一起来。这就与知性的思维不同。知性思维只认识到事物的同一，尚未深入到事物内部的对立。辩证思维则已深入地揭示到事物内在的对立同一了。知性思维的总公式是a＝a。辩证思维的公式则是：a＝a，a≑a。辩证思维不能只承认非此即彼，它既承认非此即彼，也承认亦此亦彼。因之，辩证思维以其深刻性见长。

如果说，直观性形象思维言事不论理，而知性思维论理但不深，那末，辩证思维论理在求深。辩证思维具有辩证性、思辨性、深刻性的优点。

辩证思维的初步理论形态，早在欧洲的古希腊、中国的春秋战国，就已出现了。优素甫是当时博学的人，他汲取了已往的优秀文化成果，也汲取到辩证思维的成果，因而体现在书中的，就不仅有直观性的形象思维和知性的逻辑思维，而且也有辩证的思维。但这种辩证思维，却还是初步的，是素朴的，还是散见于各处的，而不是系统的，还不可能成为主导的思维方式，对事物的某些辩证分析，还是有限的，说理有一定深度，但深而不透，尚不可能达到完整再现事物内在具体本质的程度。这当然是由当时的历史条件所决定的。

在《福乐智慧》中，素朴的辩证思维，较突出地表现在以下几方面：

（一）对立二分法

对立二分法就是承认事物是由对立面构成的，因而应当运用二分法的观点加以思索、考察和理解。所以，必须从两个侧面看问

题，不能只看到一个笼统的统一体。要看到对立，不能只看见同一；要用两点的观点看问题，不能只见一点即为满足。

《福乐智慧》大量运用的，还是知性思维的方法。但其间，也不乏二分法的观点。因之我们从书中就看到：在有的地方，它总是作出是即是、曲不为直的爽快论断；而有的地方，则既是这样、又是那样，论点相当的灵活。这两种方法同时并用。

我们先看，书中不少地方都肯定，事物皆有其对立面，是对立面的统一体。它说，天际星辰，

“它们之间，互相敌对，互为制约，
上天以敌制敌，从而了结了怨仇。

敌对的双方和睦相处，不再仇视，
消弭了仇恨，再也不去你争我斗。

万能的真主将它们一一纳入轨道，
使它们井然有序，各按正道行走。”（第144—146行）

这里，星辰间既相敌对、结了“怨仇”，又消弭仇恨、和睦相处。上天则因势利导，既以敌制敌、又将它们一一纳入轨道。如此，万能的真主便使自然界井然有序、各按正道行走了。真主如此万能，它用的是什么样的神奇力量呢？不就是既对立又统一么？这里所勾划出来的，简直就是一幅自然界对立统一的美妙图画。应该说，作者并没有专门谈到辩证法或对立统一的理论。看来，作者当时也不见得有这种理论。但他在这里所涉及的，却是对立统一天象观的绝妙写照。是对立统一观点的绝妙运用。当然仅是不自觉地运用而已。

不但自然界，而且人世间，也是对立统一的：

“人间事本是相辅相成，

没有坏人，好人何由而显。”（第910行）

是啊，好人与坏人不是相比较而显现的么？其它诸如欢乐与苦难、富裕与贫穷等等，也都如此：

“你瞧，欢乐之后紧跟着苦难，
苦难岁月之后，欢乐相连。

顶端是幸运，底部是苦难，
前头是苦难，后头是福缘。

请听虔诚清醒之人所谈：
离远点，这世界会给你带来灾难。

瞧吧，你的富裕即是贫穷，
你应当把穷人当成富翁。”（第3550—3553行）

再往下看，事物不仅是对立的统一，而且对立面还是相互转化的。上引所说到的苦难与欢乐，就已经带有相互转化的意思了。下面说得更为清楚：

“灯光有灭时，行人有停时，
高升者下降，下降者上升。

世上万物，都求圆满，
圆满的事物，走向亏损。”（第1049—1950行）

由此看来，事事物物，都既对立，又统一，还相互转化。书中认为：有上必有下，有高必有低，有乐必有忧，有甜必有苦。上升的事物，终会降落。团圞的明月，走向亏缺。明丽的夏日，变为严冬。人有一生，复有一死。这些精采的看法，和老子“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾”，以及“高者抑之，下者举之，有余者损之，

不足者补之"等议论，实有异曲同工之妙。

也恰似老子一样，由于对事物转化的条件制约性缺乏足够的理解，书中在谈论对立事物的相互转换时，有时往往忽略了其中的条件性、抽掉了条件性，从而滑到相对主义的见地。如认为以理性去观察，"乐即是悲，喜即是愁，贵即是贱，甜即是苦。"(第6446行)并认为世界的情形就是这样。果若如此，这即是那、此即是彼，事物之间，便都看不到确定的界限了。

既然事物本身是有对立面的，所以，作为人的思维，在考虑各事物时，就不能只知其一、不知其二，而必须有二重的观点。当你追逐欢乐时，要考虑到烦恼的问题。当你地位高时，要想到相应的头疼问题。这就是书中所说的：

"企求享受，辛劳和你为伴，
追欢逐乐，烦恼与你同行。

地位愈高，头疼之事愈多，
脑袋愈大，必有大帽子陪衬。"(第434—435行)

别的事情也是这样。比如，擅长言词，是利、是弊？二者兼有：本来，人类靠语言上升为万物之灵；但是，多言却会使人的身价扫地以尽。语言的益处很多，害处也不少。守口如瓶，事情难于办成；口若悬河，于事毫无裨益。无用的话好比燃烧的烈焰，从你口中出来会把你毁灭；出口的良言好比流水，流到哪里都花木丛生。既然如此，说话要恰到好处。言谈优雅，你会得以高升，言谈不当，却会使你丧生，致使有人为了保全头颅，宁愿割断舌根。

不但思索、看待问题，而且待人处事，也应有这种二重的观点。就对待财物的问题来说吧，是慷慨好呢、还是悭吝？当然，就一般而论：

"悭吝和慷慨对立，互不相让，

人不喜欢悭吝而追求大方。

有才德的人都远离悭吝，
追随大方之人能实现愿望。

悭吝乃是社稷之大敌，
悭吝之人会招致骚乱动荡。"（第3036—3038行）

这里，书中是赞扬慷慨，贬斥悭吝的。而如你身当王室的司库呢？书中又说：

"司库要手紧、悭吝，头脑清醒，
方能避免挥霍，保住库存。

慷慨是美德，切不可放弃，
但不可用他人之物去摆阔气。"（第2799—2800行）

把这两个地方的论述联系起来，就可看出，书中含有这种见解：就一般而论，人们赞扬慷慨，贬斥悭吝；但进一步看，却未可一概而论，在一定场合中，悭吝、手紧不仅必要，而且也是美德。故悭吝与慷慨，也是对立统一的孪生兄弟，不可一味只赞扬慷慨。即便慷慨，也必须慷慨得当。

把这种二重的方法应用到治病，就可看到书中提出的如下良医妙语：

"内里燥、凉，则应摄入湿、热之物，
湿、热之物一定可将燥、凉驱除。

假如湿冷在体中为害，
则应以燥、热之物使之散开。

倘若体素寒凉，则应加食热品，
假如体素燥热，食物应选凉性。

倘若你的体素属于温性，
则应凉热搭配，调剂平衡。

如果你对体素调理得当，
你将会健康地度过一生。”（第4626—4630行）

热用凉治，凉用热治。对应治理，如此即可保你健康一生。这种方法，至今在中医、维吾尔医中依然可见。这种方法，作为医治用药的一般指导思想，不无道理。它确实反映了某些事实。它力求把辩证的观点，直接运用到医疗的具体实践之中，企求能够使对立的观点，在治病救人中直接开花结果。不过，疾病及医治，是非常复杂的过程。热不见得都用凉治，凉不见得都用热治。所以，这种观点是过于简单了，是比较粗疏浅陋的，即是说，是素朴的。

《福乐智慧》本来是为喀喇汗王朝服务的。所以，书中也运用这种二重的观点，提醒国王：

“王位又好比头上的钢刀，
时时都威胁着国君的生命。”（第2155行）

王位既荣耀，又危险。这是对最高统治者地位与命运的二重观察。实际上，也是统治阶级内部对最高统治地位激烈争夺的尖锐暴露。

而君王之下的臣属们呢？他们往往自称卑微，但又窥视上方。他们既冀望步步高升，但越升官实际上越是给自己套上可悲而不自由的枷锁。书中说：

“为君王供职有两种情形：
或胜任职务而昂首挺胸；

或不能胜任而疲于奔命，
碌碌无为地枉度一生。

胜任者君主将予擢升，
升官之日即是失去自由的时辰。

君王怡然安寝时他却仍要受苦，
他必须时饥时饱地随时服侍。

倘若一旦未尽如君王之意，
可悲啊，此生此世遂前功尽弃。

你说说，侍奉者能得到什么益处？
为君王供职有什么乐趣？"（第4745—4751行）

这里，也是对臣下们命运与地位的二重观察，是作者企图用二重的观点去告戒臣僚们，也是提醒他们，勿因高官显位而得意忘形，还是要注意到问题的另一个方面为好。平时的疲惫固然咎由自取，而一旦触犯王君，便会落得个可悲下场。这几句诗，既是作者对王朝供职者们的爱护；也是对那一群大腹便便的官僚们，在宫廷中既钻营又惶惑的绝妙讽刺，诗句颇带尖刻。其所以能如此有份量，根蒂恐怕还是在于运用了二重的方法。

（二）变幻无常的观点

变幻无常的观点，就是用变幻不定的观点去思索考察世界，把任何事物都看作是变幻莫测的，没有什么常住性，没有什么规律性，是不可捉摸的。

变幻无常的观点是对辩证法观点的扭曲。辩证法与形而上学、诡辩论和虚幻的观点都是根本对立的。但辩证法在发展过程中，往

往也被歪曲而扭成诡辩论或虚幻飘忽无定的观点。

辩证法与虚幻无常的观点区别在于：辩证法认为事物都是变化发展的，但在变化发展过程中，变动性与常住性、绝对的运动与相对的静止是统一的；虚幻无常的观点则只承认变动性，却不承认常住性。辩证法所说的变化发展，是合乎规律的过程，不是任意的变动；虚幻无常的观点则抽掉变化的规律性，他们所说的无常，是没有任何内在规律可循的。辩证法所说的变化，最终落实到事物的发展过程中，即由低级到高级的积极向上的过程；虚幻无常的观点则不承认事物这种积极向上的过程，只讲无定的变动，有时往往被说成是事物的倒退或破坏，从而引出消极的结论。

辩证法之所以会被扭曲成虚幻无常的观点，有其认识根源。辩证法的观点是极其深刻的，人们并非一朝一夕即能掌握住它的精神实质。

因而有的人们在探索辩证观点的过程中，往往只模糊地抓住它的某些表面特征，如变动性，而未掌握住它的根本实质。这样，也就把辩证法曲解成变幻的、无定的观点了。

《福乐智慧》的一个重要的思想观点、重要的思维方法，就是变幻无常的观点。它把整个世界完全看作是变幻无常的：

"请看，智慧在倾诉，知识在讲述，
向你把无常世界的行为揭示。

这狡猾的世界如此无常，变化多端，
表面上老态龙钟，性格却犹如少女。

有时她像少女，性情温柔而恬静，
使你倾心于她，你却难把她抓住。

你若爱上她，她象羚羊，逃之夭夭，
你若逃避她，她却紧紧缠住你双足。

有时她梳妆打扮，紧随你身后，
有时她视而不见，置你于不顾。

有时她突然掉转脸去，
忸怩作态，不让你接触。

她使多少伯克衰老，而自己不老，
她使多少伯克离世，而自己不死。"（第 398—404 行）

这里，"智慧"和"知识"所看到的世界，是那么的变化无常，完全象一个性格多变的少女那样的不可捉摸，究竟她的脾气是怎么样的，谁也说不清、谁也无法断定。

世界就是这样不可捉摸的，人是无法弄清世界的，而世界却在捉弄着人的命运！

被无常世界所捉弄着的人的命运、人们所追求着的幸运，也是完全变幻不定的、无常的。"世界无常，幸运多变"（第3533行）。

为了充分体现这种幸运无常的观点，书中甚至还塑造了大臣月圆的形象。大臣月圆，其地位相当于宰相，是全书四个主要人物之一。大臣月圆就代表了幸运。但月圆的性格、表现，都是变幻无定的。他会见国王时，就把一只圆球放到屁股下坐着。为什么？

"我让这只圆球为我做证，
它和我一样，行止不定。

圆球在地面上如何滚动，
幸运也象它变幻无踪。"（第 661—662 行）

当国王和他说话时，他的表情变化无定。国王高兴，他却冷漠。为什么？这也是为了表明，他的脾气变化无常，不可轻信。由此就来表明：

"世间三物：流水、舌头和幸运，
总是反复无常，流转不停。

幸运不可信赖，变化莫测，
它会倏而飞遁，双脚轻盈。"（第 669—670 行）

他的名字为什么叫月圆呢？据说是哲士取的，因为这名字正符合他的秉性。月亮有时出现，有时消失，有时丰满，有时缺损。当正圆时，即转而就消损，虚虚盈盈，盈盈虚虚，如此反复，变动不居。这说明了什么呢？说明了：

"幸运来时，你声名卓著，
好似新月日盈，光照寰宇。

须知幸运无常，莫对它倾心，
它好比满月，会亏损而消失。"（第740—741行）

就连月圆的生命也是短暂的，他只在书中出现不多的一些章节，便逝去了。这一切的一切，都是在说明，世界也罢，幸运也罢，万事万物，都是变化不居的，短暂的。

"被创造的万物都会消失，
唯独造物主威力无边。"（第 692 行）

《福乐智慧》中的这种变幻无常的观点是消极的。它认为：

"这世界的秉性如同少女一般，
善良人啊，莫让她将你欺哄。

多少象你一样的人被她毁掉，

多少象国君一样的伯克被她葬送。

……

她品行卑劣，专把人折磨，
带来光明甚少，带来许多烟尘。

她打扮得花枝招展，招摇过市，
你若对她倾心，她即把你缠紧。

你用蜜糖养她，她却给你毒鸩，
智者啊，这就是今世幸运的秉性。"（第6122—6129行）

你看，这个少女般秉性的世界、幸运，所能给予人的就是这样。结论呢？只能是：

"背信弃义的世界变化无常，
智者啊，赶快躲得远远。"（第6629行）

这种思维方式，似乎触及了辩证法的变化的因素了，但实际上是背向着辩证法。在一定的意义上，也可以把它叫做消极辩证法的消极运用。

消极的思维方式，和全书消极的意识形态是相适应的。消极的思维方式，只不过是书中消极意识在方法上的表现。而消极的思维方式，则为消极的思想意识提供方法论上的手段。

消极的辩证法思想，在人类历史上并不鲜见。老子的辩证法，就其主要的思想倾向来看，就是一种消极的辩证法。在老子看来，一切都在变，"飘风不终朝，骤雨不终日"。这不无道理。但从中所引申出来的，却是种种消极无为的结论。他妄想社会变成一种无知、无欲、无为的状态。《福乐智慧》和《老子》，都包含着一种消极

的、飘忽不定的思维状态。在消极辩证法以及消极思维方式方面，二者颇有相似之处。

（三）辨析明理

辨析明理就是对事物加以辨别分析，从而明了其中之理，也即内在的联系及其真实情况。

由于事物是复杂的，有多方面的、多种多样的联系和关系，有本质与现象之别，因而对事物就不能只靠直观或者感性的反映，而必须加以层层分析，以便步步深入，逐步认识到事物内部的真实面目。

知性认识也是要采用分析的方法的，但知性的分析是初浅的，其所能认识的程度有限。只有运用辩证的观点，才能对事物作出透彻的分析。所以，深刻的分析，是辩证的分析。《福乐智慧》已具有朴素的辩证观点了。将这种朴素的辩证观点运用于分析辨别事物，就成了《福乐智慧》中特有的辨析明理的方法。这种辨析明理的方法是鉴别与分析兼有的方法。分析是较深入的，有一定的辩证思考。鉴别则是较直接的，有借助于直观的因素。在《福乐智慧》中，二者相结合，逐步达到明了事理，认识事物的目的。

《福乐智慧》是强调对事物要作辨别分析的。比如人言，自然有是有非。它认为：

> “人言都要听，须择善而从，
>
> 无益之言要抛得远远。”（第5876行）

这就是说，要取分析的态度。贤明对国王说得好：我已对你奉献了自身，但君王对谁亲近，人们的诋毁就会接踵而至。无论多么不信谗言的人，谗佞一旦插足，也会改变态度。无论多么理智、清醒的帝王，谗佞一旦近身，也会蒙受欺骗，所以如有人对我谗陷，请向我本人询验，愿你追根到底查明原委，刨根问底明辨真伪。确

实，人言可畏。只有析辨，才能明白原委。否则，真伪不清，是非不明，好人与坏人就会颠倒，甚至朝政混乱。

《福乐智慧》甚至认为，若不会分析辨别，就不能当国君，也不配作伯克：

"倘若不能将善良与邪恶分清，
怎么能成为至尊的一国之君？

倘若不能用理智将曲直辨明，
何以做伯克辖理庶黎百姓？

倘若对经过考验之人还要一再考验，
这样的昏庸者怎么配做万民之尊？

倘若连真实和虚假都不能辨明，
颁施法度者何以能如愿称心？"（第 5884—5887 行）

如何分析辨明事理呢？以战争来看，战争是最复杂的事了。真真假假，虚虚实实。偶尔不慎，全盘皆输。一着见效，转败为胜。所以，作者认为，将领们在战争中，

"首先是对敌人要将计谋使用，
用计谋扫敌人的威风；

第二是机警和头脑清醒，
谁若是机警，定能取胜。"（第 2356—2357 行）

此外，还要求将领们要"足智多谋"、要"观察将士们的行动"，要"根据敌情而相机行事"等。这些，都是说的应当动脑筋，力求作出正确的分析辨别，才能夺取战争的胜利。当时，作者还不可能总结出一套如何分析辨别的办法来，而只一般的说要用计谋、要头脑

清醒、要足智多谋等等，所以是较朦胧的。这说明他已认识到分析辨别对于战争说来是很重要的，但如何分析辨别却还缺乏科学的办法。

据此，往下作者就列举了不少分析辨别不同情况以便采取不同对策的事例。如对于敌人就要辨别不同情况，采用不同的对策：

“倘若你的力量不足以取胜，
要派使节，寻求妥协的可能。

要口头上妥协，保存自己，
莫要急躁，切不可轻举妄动。

倘若敌人不愿意讲和，
仍在恶战，仍在逞凶，

就该抓紧时机，整饬军队再战，
要奖励将士，给他们赏赐金银。”（第2362—2365行）

“敌人转移，你也要转移，
切莫迟疑，要紧跟他的脚印。

倘若敌人战败而逃走，
你若不紧紧追赶，俘虏敌兵，

那么，自己就会乱了阵脚，
敌人会回过头来再次进攻。

倘若敌人逃跑，莫追得太远，

否则困兽犹斗，他会以死相拼。”（第 2387—2390 行）

对于自己的士兵，也要分别不同情况，加以不同的派用：

“年长的勇士要充当前锋，

让他们领着士兵勇往直前。

须发斑白之人英勇非凡，

他们勇敢而又能善战。

年轻的士兵勇敢而敏捷，

勇气会旋即消失于转眼之间。

可靠的人要置于队前队后，

也还要置于左右两边。”（第2371—2374行）

上面所说的这些辨析，多数还是带有直观性的，即从表面上的表现即可反映到的。有的辨析，则要求较为深入一步。即深入到比较内部之中去识别事物。由此而得的结论，有时和表面上的表现，就并不完全等同。如：

“莫嫌智慧少，它的好处良多，

莫嫌知识少，它能使你贵重。”（第 305 行）

这是说，智慧与知识不能从表面上的数量上的多少去断定它的价值，而必须进一步分析理解，从它所发挥的作用上看。少与多，小与大，只有作了较为深入的分析之后，才能有较恰当的认识。又如：

“人若一染疾就要死去，

便不会有活人留在人世。

人类只要活着，就会得病，

疾病不会斩断人类的根柢。”（第5990—5991行）

这是说对疾病也要取分析的态度。不能对疾病一概取恐慌、可怕、消极的想法。在《福乐智慧》对于死亡，疾病的大量消蚀人心的说法中，惟有这个议论是富有积极意义、富有启发性的。这说明分析之后，才能真正明理，有时则可以拨开未经分析时笼罩于人心的思想迷雾，识破谬误。

《福乐智慧》中对分析辨别方法的运用是不少的。它在不少的地方都说明什么事、什么人应当具有什么样的条件，并把它归结为三条、四条或几条。这多半就是辨别分析的结果。如说三件事会使暴政出现：一是国君昏昧，二是治民者昏庸无能，三是鱼肉百姓，贪得无厌（第 3109—3110 行）。就是作者辨别分析所得的结论。

当然，由于还缺乏科学的分析方法，而所能辨析的，也只能是当时思想意识所及的范围，因而有的虽则是在辨析，但结果并没有真正把是非辨清楚，而反得谬误。这在当时的历史条件下，也是不奇怪的。

第 三 章

巴依伯克式的社会观念

社会观念是对社会现实的这样或那样的反映。不同时代、不同阶级与阶层的人，其反映自然各不相同。但各时代，占统治地位的观念，都是该时代占居统治地位的阶级与集团的观念形态。

喀喇汗王朝时期，其统治地区逐步由游牧社会向农牧社会过渡，其社会形态大体上说来处于封建社会的历史时期。阶级统治已是无疑，封建统治阶级的意识牢牢占居着统治地位。伊斯兰教在取代了佛教而成为统治的宗教后，又使这种意识形态浸染了浓厚的宗教的伊斯兰文化的色彩。在这种社会中，有一部分人明显地高踞于其他社会成员之上，在社会生活中处于统治与支配的地位。这些人就是巴依、伯克。巴依，指财主。伯克，指有地位的人。巴依、伯克，就是有财有势、高踞于社会之上的人，实际上就是对封建统治阶级成员的具体指称。他们是封建统治的社会基础，是封建社会的统治者，而又带上当时当地的特殊色彩。由于封建的、农奴制的、甚至游牧半游牧的社会状态在这片土地长期存在，因而巴

依、伯克的称呼也一直延续到解放前。这样称呼意味着被称呼者的优越地位与身份，因而甚至成为一种对人的尊称。

既然巴依、伯克实际上就是喀喇汗王朝中的统治者，因而他们很自然地也就逐渐形成了一套巴依、伯克式的对于社会的观念形态。这种社会的观念形态是封建统治阶级的意识形态；但就中也多少反映了被统治的、劳动者的某些愿望与要求。这种意识形态从总体上来说是中世纪的、蒙昧主义的；但就中也包含有某些可取的因素。《福乐智慧》中所叙述出来的对于社会的观念形态，其实就是这种巴依伯克式的社会观念形态。

这种观念形态相当集中地表现在如下几个主要的方面。

一、崇拜观念

崇拜观念是人类成长过程中，尚未达到成熟时期的精神产物。它的特点是把崇拜对象无限地神秘化、神圣化，借此以作为支持自身的精神支柱。

由于人类发展过程中的不成熟，因而还不可能提炼出完整的理论形态，以便指导与鼓舞自己的行动，并在精神上压制异己的力量。但无论在社会斗争或对自然的斗争中，却都亟须有一种巨大的、足够强而有力的精神力量，以便支持、鼓舞、引导自己的行动，制服相反的活动与力量。此时，主观意识的能动性，便取材于现实生活中所能接触到的某种具有强大力量的事物，加以意向性地拔高，使之达到神圣的高度，然后转而作为崇拜对象，从中汲取精神力量。

崇拜观念在原始社会中就已产生。它的产生是与原始人极端低下的生产力及极度低下的思维能力相联系的。早期的崇拜观念，其所崇拜的对象往往是某一种具体的事物。图腾崇拜、祖宗崇拜、

生殖与生殖器崇拜等，就都是这样。按照图腾崇拜的观念，认为任何氏族都和某种动物有着血缘的关系，因而该动物即被氏族奉为图腾。“图腾”原为印第安语，是“他的族”的意思。所以，图腾即被视为氏族的保护者。被尊为图腾的动物不得捕杀食用。1987年，新疆呼图壁县康家石门子山区，发现一巨型原始社会后期生殖崇拜的岩画。岩画约有120平方米之大。画面是一幅男女交媾图。画面有意把男性生殖器扩大到几乎有一个人那么大。这充分反映出人口的藩衍对原始人说来，是直接关系到氏族存亡的头等大事，因而直接产生了对生殖的崇拜。孕育后代本来在于女性。但父权社会确立后，男子已在各方面取得支配地位。因而在崇拜观念的反映上，即连生育，也径直把男性的生殖器突出到最显眼的、即决定作用的位置。拉法格认为，原始人是把一切都神灵化了而加以崇拜的。

社会进入奴隶社会和封建社会，人类思维能力已经达到能够从个别中概括出一般的程度。于是，除原有对具体事物的崇拜外，又产生了对从现实中概括出来的、但在现实中并不一定存在着的一般的形象与观念的崇拜。如一神教产生之后，人们就从对众多混杂神灵的崇拜转而崇拜统一的神。人间有了帝王之后，又把帝王加以神化，产生了对帝王的崇拜。汉民族中皇家就极力推行对实际上并不存在的龙的崇拜。在漫长的中世纪，崇拜观念往往是直接与宗教迷信合流的。

崇拜观念源远流传。即便到近现代社会，崇拜观念依然与各种愚昧的现象相互依托，在各种角落中扎根蔓延。个人崇拜便是人所共知的一种。

在《福乐智慧》中，同样有着极端浓厚的崇拜观念。这是不可避免的，也是不足为奇的。崇拜观念在《福乐智慧》中，是被当作维系社会的精神支柱的。特别是对真主的膜拜，更被捧为维系整个社会的根本精神支柱。

（一）真主膜拜

真主膜拜是《福乐智慧》崇拜观念最集中最突出的表现。宣扬对于真主的膜拜，这是《福乐智慧》中的根本思想，是《福乐智慧》中统帅、制约其它各种思想观点的最高观念。

《福乐智慧》正文开篇第一章，就是《对至尊至大的真主的赞颂》。这章用最美好的言词，对真主作了至高无上的颂扬。它一开头便写道：

“我以真主的名义开始讲述，
是他创造、养育、赦宥了万物。

一切颂扬、赞美全归于真主，
万能、独一的我主永存无极。

他创造了苍天、大地、日月和夜晚，
创造了白昼、岁月、时间和万物。

他意欲什么，就创造了什么，
说一声‘有’而万物齐备。”（第1—4行）

这一章的基本思想脉络，就是从以真主的名义讲述开始，在种种极尽可能的赞颂之后，最终回到对真主的至诚皈依。它的基本结论是：“我只膜拜你”（第29行）。膜拜真主，这是全书所要表达的、所祈望实现的最终目标。

这种思想，和《古兰经》几乎没有两样。《古兰经》第一章提挈全书，写的也是：

“（1）奉至仁至慈的真主之名，

（2）一切赞颂，全归真主，全世界的主，

（3）至仁至慈的主，

（4）极应日的主，

（5）我们只崇拜你，只求你祐助……"①

在《福乐智慧》中，这一根本的思想观点，得到反复而详尽的论述和强调。如两篇序言，都是意在概括全书的基本主旨，都不长，但都用主要的文字来赞颂真主。序言一的标题同样是《奉至仁至慈的真主之名》，它开宗明义说："一切赞美、感谢和颂扬，全归于至尊至贵的真主——伟大的主，完美、全能的主宰！他创造了天地，为万物提供了给养。他意欲什么，就创造了什么；他将按自己的意愿，继续创造一切。真主为其所欲，以自己的意志注定一切，"在第十一章作者的自述中，他把一切都归于真主的恩德，并且直接援用"明证"，即念诵"真主之外，别无神灵；穆罕默德是真主的使臣"的伊斯兰教信条，从而以第一人称的姿态出现，直接对真主作出了伊斯兰教徒式的至诚赞颂。并表白："我愿永远赞美造物的真主"（第381行）。实际上，在《福乐智慧》中的每一部分，都是从对真主的赞颂开始的，都是在以主的名义讲述的。

在宣扬对于真主膜拜的问题上，《福乐智慧》看来是与《古兰经》保持了完全的一致而不敢有分毫的差池。因之，书中不断向人灌输：真主是救星，是独一的、超绝一切的、全能的，是至大、至强、至尊的，是至贵、至善、至仁的，是永恒而无所不在的、至高万能无与伦比的。甚至于："真主的赐予，人类难于剥夺，天地想加害，也只是妄想"（第1800行）。就是说，若是真主的赐予，不但人类难以剥夺，而且就连天地也无从加害。天地在真主威力面前是无可奈何的。所以，真主高于天地。我们知道，真主是伊斯兰教最高的膜拜偶像。而在伊斯兰教传入新疆之前，维吾尔等民族先后信仰过萨满教、摩尼教、佛教等。这些宗教信仰都把苍天作为膜拜对象。"苍

① 《古兰经》第1页，中国社会科学出版社1981年版。

天”在古匈奴语中读作“腾格里”(tangri)。照伊斯兰教的教义，真主是至大独一的，除了真主，不允许有其他的崇拜。但对“腾格里”的崇拜，当时已在维吾尔民族中扎下了深根。因此，当伊斯兰教传入之后，一方面，力求用对真主的膜拜来代替、消除对于腾格里的崇拜；另一方面，对腾格里的崇拜又和对真主的崇拜混合、融合到一块了。至今，有的清真寺仍名为腾格里寺。这里所说的，天地在真主面前若想加害只是妄想，就反映出力求把真主置于天地之上，作为唯一膜拜对象的倾向。

《福乐智慧》渲染真主创造一切、主宰一切，一切都是真主创造的、都服从于真主的安排。特别是，真主在创造你之前就已安排好你的命运了。因此，人在真主面前，惟有俯首听命、驯顺服从。由此出发，《福乐智慧》教导人们，“要虔信和赞美我主的真一”(第3900行)。要对真主的恩德感谢不尽、日夜祈祷、不倦地感谢主的恩情；还要畏惧真主震怒的威严。一恩一威，自然把教民们都镇服了。请看：

“有一位诲人者说得真好，
他曾将愚人谆谆劝导：

要把祈求和畏惧当做翅膀，
在这两者之间莫要迷失方向”。(第3670—3671行)

就是，用祈求与畏惧这种恩威并施的手法，便把“愚人”们驯服了。怪不得，《福乐智慧》的每一页，都要提到真主，多者一页有近十次之多。

由此看来，《福乐智慧》中，鼓动对于真主的膜拜，几乎达到登峰造极的地步。

(二)王权崇拜

除对真主的膜拜外，紧接着就是鼓吹对国王的崇拜。其实，对

天上真主的膜拜，与对地上君主的崇拜，是相对应的。这在中国、在外国、在东方、在西方，都如此。中国的帝王，自命为“天子”，是上天之子，是上天意志的化身，君权是神授的。这样，便在王权上涂着一层厚厚的神秘油彩，更便于欺惑中世纪的群众，更便于较为顺当地造就对王权的崇拜气氛。

《福乐智慧》也是这样，它首先断定：

“这社稷并非你自己求得，
而是真主恩赐你的福份。

真主器重你，赐予你王位，
贤君啊，你要戴德感恩。”（第5469—5470行）

原来，王位是真主恩赐的。王权与神权之间，有着内在的联系。于是，由对真主的膜拜，便逻辑地过渡到对君主的崇拜。

《福乐智慧》在鼓吹对于王权的崇拜上，是不遗余力的。在它看来，君主“即是幸福的化身”（第105行）。人们的德行与智慧皆来自君王，是他为你打开了幸运之门。所以，“人心是花园，君恩是水，君王的教诲浇灌它成长。”（第1807行）

《福乐智慧》在第四章，以《对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂》为题，专章对当时喀喇汗王朝的君王布格拉汗作出了极尽能事的颂扬。这章用明丽的春天，来衬托布格拉汗的政绩与伟大，在整个气氛的烘托中来感染读者，从而巧妙地制造出对于布格拉汗的崇拜心理。

这一章，首先把布格拉汗王朝的压榨与统治，描绘成莺歌燕舞的一派欢乐景象。什么夜莺在高诵《诗篇》（伊斯兰教的四部天经之一），千啭百鸣；羚羊在嬉戏，欢蹦乱跳；百花舒展开面孔，含笑盈盈等等。并说，此时此刻，世界环顾自己，无比欢欣。为什么能够这样？笔锋一转，亮出底牌，是因布格拉汗君临天下，可汗做了我

们的主人。由此再作结论，这布格拉汗——

“啊，宗教的尊严，国家的栋梁，

啊，民族的华冠，教典的象征！”（第89行）

真是一派既威严，又可敬的救世主形象。

但颂歌并非至此为止，它继续唱下去。说什么世界都在呼唤汗的威名，高唱颂词；全世界都准备为可汗效劳，连百花千草也在为汗奉上薰香；谁若一睹汗的尊颜，便能消灾免难，获得幸福与欢乐。所以，国君的名字，书中又把他称为日出，“太阳一出，大地温暖，百花朝阳而放，争妍斗奇。”（第892行）

而如若没有可汗、没有君王呢？

“啊，品德高尚、身世高贵的君王，

失去你，世界会变得孤苦伶仃。”（第108行）

看来是注定了：没有可汗，大地难免陆沉！对于这么伟大的君主，如果不是加以五体投地的崇拜，又能怎么样呢？

因此，书中在罗列国君的种种恩德之后，便直呼：“难道你已经忘记这所有好处？好人啊，对此难道不该偿付？”（第 5772 行）。这既是要人们报答君恩，又是在培育对国君的崇拜精神。

当然，《福乐智慧》中也不乏对君王的劝戒之词。这是其民主精神的方面。这方面，将另作评述。既有至高的赞颂，又有必要的劝戒。但就中，赞颂国君，为布格拉汗歌功颂德，培育对于最高统治者的崇拜精神是主要的，是全书的主调之一。在中世纪人们的眼光中，一个社会、一个国家，就必须有国君的最高统治，没有是不可想象的，那简直就是灾难。国君是超凡脱俗、超乎一切的。对于国君的崇拜是理所当然的。《福乐智慧》的作者，也不可能超越这种思想的束缚，而是忠心耿耿地充当王权崇拜的吹鼓手。

（三）崇拜对象的泛化

除了神权与王权的崇拜外，在《福乐智慧》中，对于所有被认定

为神圣、崇高的事物或人物，都散发出一种崇拜的气息。作者当时在观察那些较为优越的人与事时，往往是蒙上一层崇拜观念的，是带上崇拜观念去考察事物的。

对先知，它用第二章作了专章的赞颂。说他是沉沉黑夜的明灯，是真主对人类恩惠的体现。上自蓝天、下迄大地，唯他至尊。他一心拯救信徒，是“我们的领袖，正路的先导”(第3700行)。书中号召：“赞颂他吧，愿你赢得他的欢心”。(第39行)

对先知的四同伴，同样用第三章作了专章的赞颂。说他们是人间骄子、世上精英，“他们都是信仰和教典的根基”(第59行)。

对隐士觉醒，书中自称“对他的品德备加称赞”(第3162行)。说他是人上之人，世间精英。高风亮节，当今之世无人能与媲美。是大彻大悟之人，尽善尽美之人。是内心和外表完美如一的纯净之士，真主用美德装饰了品性的人。

对大臣月圆，对月圆的儿子，另一个大臣贤明，书中也赞颂备至。显然，他们，或者他们所代表的位高、权重、德智超人的人，都是被认定极值得崇拜的。

书中大量引证各种有权势的人物，如君主、首领、将领、梅禄(一种官职)、俟斤(官职)、叶护(官职)、阔克·阿尤克(贵族)以及贵人、伯克、富商巨贾，也大量引证各种圣哲贤达之士，如伟人、人杰、雅士、精英、哲人、学者、智者、诗人、英豪、勇士，还大量引证各种长辈老者，如长者、老人、善士、慈善者、诲人者等的话。这种引证是被当作所述意见实属天经地义、不容置疑的根据的，是要借助他们的权威来教诲读者的。所以，作者是把这么些人当作应予崇拜的对象来引证的。自然，引证了众多的人，说明作者所认可的，可为崇拜对象者，决不只是孤家寡人，而有诸多的人。就这方面而言，在崇拜意识中包含着民主的精神。但另方面，既然被推崇者，都这样或那样应予崇拜，因而作者对于崇拜观念，是加以相当地推

广与普及的。从这一方面看，又可看出当时崇拜观念之泛滥。

事实上，在喀喇汗王朝时代，崇拜意识就是非常广泛而根深蒂固的。当时的统治者，其封号大多是冠以某种动物名称的。如布格拉汗，就是公驼汗的意思。阿尔斯兰汗，就是狮子汗的意思。其它封号，有的冠以狼、象、鹰、鹫等等。这种封号，大抵是从图腾崇拜中沿袭下来的。《福乐智慧》中的崇拜观念，实际上是当时社会上崇拜观念的直接继承。

当然，崇拜观念就其实质而言，是蒙昧主义的。这在渲染对于真主的膜拜时，特别明显地暴露了出来。例如：

“喂，皈信真一的人啊，赞颂主吧！
既然心存信仰，无须再劳心神。

莫问他什么样，谨守你的诚心，
深信他的存在，请保持沉静！

莫问他在哪儿，抑制你自己，
须知他无所不在，莫饶舌探问！”（第25—27行）

好一个“深信”、一个“莫问”，再加一个“赞颂”。就是对真主只许盲目“深信”，却不容许有任何疑问。在“莫问”基础上建立盲目的“深信”，深信不疑之后还必须加以“赞颂”。而既然赞颂，就又意味着无须再劳心神有何疑问。这样，就形成了一个盲目信从的蒙昧主义的连环：莫问——深信——赞颂——莫问。由莫问而确立深信，由深信而给予赞颂，由赞颂再说明莫问。反之，莫问以赞颂为前提，赞颂以深信为前提，深信又以莫问为前提。在这种互为前提的虚假链条中，其逻辑结构是“既然心存信仰，无须再劳心神”。即“既然……无须……”。既然你信仰，就无须再问其究竟。信仰是不容许追问的，和任何意义上的科学都是不相容的。为什么要

信仰呢？这是不容许追问的。只能说，既然存心信仰，那就必须信仰！莫饶舌探问。全部信仰都是建立在这种蒙昧主义的前提之上的。信仰是蒙昧的产物，蒙昧是信仰的基石。崇拜观念的真正秘密也在于此。

二、等级观念

从现有史料来看，喀喇汗王朝统治时期，不仅阶级对立尖锐，而且等级结构异常错综复杂。

由于喀喇汗王朝统治时期，社会正由游牧社会向着农牧社会逐步过渡，因而反映在阶级及等级结构上，就既有封建社会中的官僚贵族集团、世俗贵族地主、农民及间于其中的平民，同时又有游牧民族或部落中的游牧民、部落首领。由于王朝的扩展、兼并征服了原来不属于王朝统治的民族或部族，操突厥语的、伊朗语的、阿拉伯语的都有，各部族发展程度不一，有的还带有各种宗法制、氏族制的残余。这样，就不但增加了民族、部族间的矛盾，而且增加了阶层结构上的复杂成份。被征服部落中的同一层次的人，地位相近，往往容易形成相对独立的一种集团。由于伊斯兰教的传入并成为统治的宗教，其势力相当强大，宗教势力也就形成一种独特的社会阶层，并往往与世俗权力争斗。由于此时社会经济有不少发展，手工业、建筑业、采矿冶炼业、商业等均颇兴盛，因而工匠、商人及其他的平民阶层人数众多。而文化科学上的发展，学者、医生、诗人、哲人等属于智识阶层的人士亦不少，中世纪社会特有的巫师、圆梦者、星占士亦颇活跃，加上各种仆役、差使、甚至于奴隶，此外还有城乡各种平民、异乡人等等，所有这些，就使得王朝统治下的社会等级，异常纷繁复杂。各等级、阶层的情况又各不相同，有的大致存在于整个王朝统治的始终、有的只存在于其中的某一

时期或某一地区。他们的势力，往往又随着社会的变迁而有所变化，有的在壮大、有的则在衰落。

但不管情况如何错综复杂，其中的基本态势则是：阶级矛盾尖锐、贫富分化明显，高低等级区分严格、上下贵贱泾渭分明。不仅对立阶级之间有天壤之别，即使大体上属于同一阶级的不同阶层之间，也有莫大差别。有一首诗描绘此种情况时说：

“一个建筑匠人两个月攒下的钱，
一个帮工一年也挣不到那么多；
然而一个帮工痛快地吃掉的东西，
一个短工一生也挣不到那么多。”①

高低、贵贱、贫富分化异常突出，等级差别及其统治与歧视异常严重。对这种现实的肯定反映，就形成中世纪的等级观念。在《福乐智慧》中，等级观念也是极为浓厚的。

（一）世上事物本分类，富贵贫贱真主定

按照《福乐智慧》的说法，世上的事物是分类的，而物以类聚。它写道：“世上的事物共分三类，一类纯洁，一类污秽，一类迷惑难辨。”（第3546行）。这里，若就表面言词来看，说事物有纯洁、污秽、难辨之分，倒也没有什么。但在这种观点里头，纯洁是褒，污秽是贬。褒贬之中，暗含着高低贵贱之别。从宗教的、中世纪宗法等级的观念来看，神圣的、高贵的必然纯洁，卑贱的、低下的必然污秽。所以，在纯洁与污秽之间，暗含着贵贱的观念，是为贵贱不同的观点提供思想前提、根据的。

所以，顺着这种思路，书中就明确地提出：

“真一的我主创造了人类，
有贵有贱，有贤有愚。

① 转引自魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》第203页，新疆人民出版社 1986 年版。

有的聪明，有的愚妄，

有的贫穷，有的富裕。"（第1922—1923行）

可见，人有贵有贱、有贤有愚、有贫有富，有着不同类的人。而人之所以有不同的类，完全是由真主创造决定的。真主创造了人类，决定了人的命运，也就创造、决定了人的不同类以及他们的不同命运了。所以，"我是穷，是富，是善，是恶，全都由真主安排定夺。"（第3746行）

贫富、善恶、贤愚、贵贱是对不同人的一般划分。它已经把世上事物分类的思想具体化一步了，但还不就是对人作具体的等级划分。把这种观点再具体化一步，不同类的人之间高低贵贱的等级关系就更清楚了。书中进一步说：

"此外，国人中还有几类，

要分别治理，使之走上正路。"（第5550行）

有几类呢？书中例举了：有知识的学者乃其中之一；再说下去便是教规巡检；再说到的一种便是你的臣仆；再说下去便轮到民众庶黎。这里说到四类的国人。但这并不意味着国人可划分成四个等级，而只是一种按高低顺序的大致列举。不过，它说明，国人是划分成不同类别等级的，这点看来倒是清楚的。

而且在大的"类"中，又还有不同的"等"。以庶民为例，书中认为"庶民分为三等，要分别治理"（第 5560 行）。哪三个等呢？书中说：豪绅巨富们首居其一；其次便是家道小康之户；居其下者是困苦的贫民。这里，在"首居其一"、"其次"与"居其下者"等措词中，其等级性的含义就已相当直率的表现出来了。

不但一般的国人中分类、分等，即便宫中的人，也是分类的。书中说："宫中人可以分为三类"（第 4174 行）。哪三类？一是比你高的显贵大官；二是同年伙伴和同僚；三是比你低微的人员。这就是说，宫内、宫外、官场、民间，不管是什么地方，凡有人，就总是分类

分等的。

既然人都是有类、有等，分等级的，因而社会中的事事物物就都是有等级的。就以礼仪来说，尊卑贵贱等级之间就十分明确与严格，不容混淆颠倒。书中说：

“世上有尊敬贵人的礼仪，

贵人到来时你须得起立。

小人倘对贵人相敬以礼，

贵人也会把小人抬举。”（第4153—4154行）

同样，饮宴也是分等级的：“请你赴宴的人身份不等，宴席类别也各有不同。”（第4574行）

甚至连做梦也是分等级的：“平民百姓的梦是一种，为伯克们圆梦又自不同。”（第6024行）。这种看来似乎离奇的话，作者却说得相当认真而严肃。由此可见，等级观念是渗透到社会生活的各个角落里头了的，是相当根深蒂固的，是已经成了当时人们，包括作者思索问题时的一种积习、一种心理定势、倾向。

（二）上自国君、下至愚民，各人等级、判然分明

《福乐智慧》中涉及的各种各类各等的人是相当多的，这反映出当时社会形态的转变、反映出当时经济文化较为发达。而各种人，《福乐智慧》都是把他们纳入到等级的框架中的，各人等级地位判然分明，不可易移。

处在等级结构的塔尖顶上的，是君王。按照作者的看法，君王天生的就是社稷之主，是牧人之人，是最高贵的人间至尊，他的身世也是最为纯正高贵的。

“君王事只有君王知道，

典章制度都出自君主。

国君天生是社稷之主，
自幼学得美德善举。

真主给谁赐予了王位，
也给他赐予相应的心智。

真主想把谁造就成国君，
也为他造就智慧和羽翼。

社稷之事即君王之事，
唯有人君才能知悉。"（第1931—1935行）

这"社稷之事即君王之事，唯有人君才能知悉"，就不仅使国君神圣化，而且神秘化。凡间人等，均莫能知悉，更不能设想加以染指。

所以，君王与一般人臣等，判然分明："愚民黝黑，国君白净，黑白由此而判然分明。"（第2080行）这是天生注定了的，不可易移的。

同时，君王与臣民人等，其尊卑地位也是确定的。"臣子地位再高终归是臣子，他只是为国王效力的奴仆。国君再小他仍是国君，国王的名份高于臣仆的名份。"（第4083—4084行）

既然如此，臣民对于国君，就只有俯首听命之义务，不容有其他任何稍许不从。"尊从圣旨是百姓的义务，无论你是贵人，还是庶黎。对国君本人及其言语均应遵奉，哪怕他出身于买来的奴隶。"（第4999—5000行）这就是当时的礼与法。这里说的，哪怕是国君出身于买来的奴隶，是一种比喻的说法，是极而言之，不管国君如何都得听命顺从的意思。不是讲国君真的可能出身于买来的奴隶。因为按照当时血统身世的讲究，国君只能是身世最为高贵纯正的，不可能有什么出身于奴隶的国君。

君王之下，便是统治集团中的各种成员。如大臣、将领、各种官员；以及宗教上层，如教规巡检等，宗教上层实际上参与了统治，也是统治集团中的成员；此外还有那些有财有势的贵人。总之，就是巴依、伯克。这些人情况及地位也各有不同。但共同构成一个庞大的统治集团，形成相互勾结、相互争夺的社会寄生阶层。他们的共同特点，是掌握了王朝的各种权力，对于国君是奴仆，对于民众却是高高在上的统治者，主宰着生死予夺的大权。按照当时及作者的观点，他们虽不能与国君相比，但也都是高贵之人，是一般黎庶所不可攀比附合的。以大臣而论，作者认为，大臣是国君的臂膀，是社稷的栋梁，这种人应当是"身世高贵又虔诚正直，"（第2188行）身世卑贱之人不能让他担当。同样的"御前侍臣要可靠、贤良，还应有纯洁的宗教信仰。要身世高贵，性情温和。"（第2436—2437行）这里，最主要的就是身世和纯洁的宗教信仰。

围绕统治集团，由他们驱使、为他们服务的，又派生出两个较为特殊的阶层，一个相当于知识阶层，另一个为臣仆。知识阶层包括像学者、医生、诗人、星占士、圆梦者、巫师等等。各人情况也不一，有的是真握有知识，有的则是从事于愚昧的迷信活动者。但从当时的水准看，他们都握有知识，都以知识为当时的统治服务，因而能附生于当时社会，为统治阶级所尝识，甚至往往时而加以赞扬。他们处于既是统治者的附庸、又高出于一般庶黎之上的地位。如对于学者，作者要求敬重、爱戴他们，"莫使他们的饮食和俸禄短缺，贤君啊，莫使他们困苦拮据。"（第5553行）而对于圆梦者，作者认为他们是博学仁惠、为人造福之人，认为"圆梦者为你指明道路。"（第4366行）对于巫师，"亦应好好地相待"（第4363行）。

臣仆这一阶层，完全是为统治者役使服侍的，但他们又高踞于一般黎民百姓之上。他们对主子是奴才，对百姓又是主子，是一群具有双重社会地位、因而也就具有双重人格的人。因而要求他们

对上诚实可信、忠心赤胆，而统治者则给予必要的酬谢。因为他们“和牛马没有二致”(第2975行)，所以须喂饱他们，然后才能利用他们的力气。但又应牢牢控制，对于臣仆，“你若不牢控，他们会造反谋逆。他们会不担当份内的差事，而让你伤透脑筋，诸事自理。”(第5557—5558行)

作为社会实际基础的，是广大普通的黎庶、平民百姓。这部分人相当广泛，包括诸如农民、牧人、工匠、普通商人、贫者等等。这部分人情况也各各殊异。诚如作者所言，这一类中还有不同的“等”。若按贫富而论，也可分为巨富、小康、贫民三层。若就行业而分，则可说是五花八门。因之，他们之间的实际社会地位颇为不同。但共同的特点，则是都不掌握社会的权力，均需从各自的角度承受社会各上层的压力，均以自己的劳动扶养着整个社会。而他们的社会地位，均处于被鄙视之中。作者就直截了当地宣称，黎民秉性与智力都是不堪一提的，他们没品行、不懂礼法、不懂规矩，粗俗不堪、任性荒唐，只知填饱肚皮、吃饱就播弄是非。你看，黎民百姓简直低下到了极点，犹如瘟疫般可怕。但为什么还要这些人，不加以杀尽斩绝呢？作者也露了点天机："没有他们事情也难办"(第4322行)。没农民种地、匠人作工、牧民放牧，社会能维持得了吗？统治者哪来穷奢极欲的享用呢？既欺压之、鄙视之，又离开不了他们，广大黎民百姓就是这样处在水深火热之中。统治者则如此加以凌辱愚弄。既不能没有他们，又极度鄙视他们，于是统治者自行得出对待庶民百姓的态度："纯洁的人啊，莫与愚妄者为伍"(第4289行)，甚至话都不能与他们说多了，“莫和他们多言”(第4332行)，与之多言，便会失却自己高贵的身份。

除此以外，实际上还存在着一些在“人”的等级之外的人，如奴隶就是。我们从书中可看到："自由民和奴隶不能视为等同，对待自由民和奴隶，要有区分。”(第2991行)。可见当时还存在着奴隶。

有没有根据推断奴隶不是人呢？书中是这样写的："为将士们提供饮食服装，又对他们把骏马、奴婢赐偿。"（第2280行）。可见奴婢与骏马一样，都是一种财物，可以用来偿赐包括将与士等人。而这在作者看来是理所当然的，所以他写起来也若无他事，很自然地就落墨告之，该如何如何处置等等，并不觉得此中还有什么问题。

（三）男尊女卑，理所当然

就和谈论奴隶时很自然地不把他当作人看待一样，对于女人，书中也很坦然地用卑贱不堪的口吻来述说：

"唉，朋友，兄弟！我可以断言：
女子莫如不降生，出世的莫如死去。

一旦降世，她最好的归宿便是地底，
最好让她和死人结为邻居。"（第4511—4512行）

所以，女子实际上也并不被当作人看待，她只被视同奴婢一般，只是男子的附属物而已。因之，在述说别的问题时，凡是不好的品性，都被用女人来作比喻。似乎这一比，其品性之不好，便不言自明。例如说，胆小鬼如同女人一样，言而无信者好比女人一般等等。

为什么女人这么坏？书中实际认定，女人天生秉性就是不好的，因而是无法改变的。"女流之辈历来就寡情薄义，水性杨花，心随目光所及。"（第 4521 行）。而且"女人的内心与其外表不一"（第4513行）。因此，男儿若不防备，必受女人之害无疑："男儿中有多少勇敢的好汉，只因了女人而丧命倒毙。"（第4523行）。这也就是，把男人的坏事，或者命运乖舛，都归之于女人。

因此，书中要求对女子加以严格控制。"莫放纵女人，要紧闭门户，女人会给男人带来不幸。"（第 1303 行）"莫放陌生人进宅，莫让女人出去，街巷的陌生目光，会诱惑她迷失道路。"（第 4514 行）

“莫使女子与男子饮食同席”(第4517行)等等。书中甚至把女子比作肉类一般，认为应严加收藏，简直就不把她当作人对待：“女子好比肉类，收藏十分要紧，一旦保管失当，腐败散发臭气。”(第 4519行)

所以，与男儿相比，女子天生就是低下一等的。因而，例如在婚娶中，作者虽说婚娶应和与自己身份相宜的人匹配才当，但什么是身份相宜呢？作者说：“娶妻应娶自较低门第”(第 4481 行)。所以，只有女家门第低于男家，这样才算身份相宜。不能倒过来，由是可见，男女之间无论如何是不可能平等、不可能相提并论、等同视之的。

显然，这种观点，是等级观念在妇女观上的表现。男尊女卑问题，就其实质，是社会等级关系在两性问题上的表现，其思想根源，还是在于等级观念之中。

三、法治观念

法治观念是阶级社会的产物，法是统治阶级意志的体现，是维护阶级统治的强制手段。法治观念的出现，反映了当时社会矛盾的尖锐程度，也反映出社会向着较高水准的发展。

喀喇汗王朝时期，社会逐步从游牧社会向农牧社会过渡。游牧社会是较为松散的，人们的社会关系大多靠传统与习惯来调节。那时，并没有建立法制的迫切需要。农牧社会已高出于游牧社会。多数人已定居，人口较密集的城镇出现，各种手工业、采矿冶炼、商业等有较大发展，呈现出某种百业兴旺的局面。阶级对立也更明显，阶级矛盾与斗争相当尖锐。除阶级矛盾外，统治阶级内部的各种矛盾严重，如王朝首领与封地领主、尚存游牧部落军事首领之间以及宗教界与世俗界之间，还有官员相互之间，都存在着种种颇为

尖锐的矛盾斗争。这就出现了一个“有如此众多的饿狼聚集在你周围”(第5164行)的局面。而王朝与新征服者之间的矛盾更为显然。加之有“百业”,就有百业之间的矛盾,也需加以调节。这种矛盾错综复杂的局面,仅靠传统的习惯方法已远不能适应要求。于是,就有先进的人士探索用法制的方法来维持社会的统治与安宁。《福乐智慧》中的法治思想、正是基于此种社会背景应运而生的。

《福乐智慧》中的法治思想是相当丰富的。但当时的社会既然刚从游牧社会转变而来,因而当地是不可能有现成的法治思想可资利用的。因而这一工作在当时具有开创性质。《福乐智慧》的作者对于喀喇汗王朝的法治建设来说,是开创者。正是从这一方面,可以看出《福乐智慧》中法治思想的先进性。这种法治思想不少是吸取中原王朝已有的成果。它对促进喀喇汗王朝的巩固和推动当时王朝统治地区的发展,发挥了应有的积极作用。

(一)法治与德治并重

我国中原地区,在社会由奴隶社会向封建社会的发展过程中,曾经长期进行过“礼治”或“德治”与“法治”的争论。后来还进一步演变成为“王道”与“霸道”的争论。德治者主张用伦理道德教化的方法维持社会统治。法治者主张用法制的强制手段维持社会统治。儒家主张德治。法家主张法治。其实,德与法都是一种行为规范,都是调节人们之间社会关系的手段。差别在于,道德采用的是非强制的手段;法则靠强制的手段来加以维护。社会既充满各种矛盾,有着尖锐的阶级对立,没有法制,或者没有伦理,都是不行的。中国长期的封建社会中,实际上法治与德治两手兼用,相辅相成,而不是只用其一,抛弃另一。但不同家派在看法上,各有侧重,因而说法不一。究其实,并重兼用的做法较为切合实际。

《福乐智慧》的作者在构思他的观点时,已是十一世纪,他有可能较为从容地考虑前人思想观点及其得失。在德治与法治的问题

上，他主张法治与德治并重，而不强调其中的某一个方面而排斥另一个方面。

所以，当贤明回答国王关于治国之道的询问时，脱口而出道：“啊，国君！凡事均应有礼法规程。”（第 5467 行）。而觉醒在告诫国王时也说：“社稷因礼法而鼎立人间。”（第5285行）。国王也表示决心：“要用礼法来治理百姓，让国中的恶行烟消云散。”（第5498行）可见，无论是国王、大臣，还是有识之士，都一致认为，必须以礼法治国。

因此，在《福乐智慧》中，对于伦理问题、法度问题，都反复加以强调。就法度这方面来说，它认为，法制“是治国的钥匙和缰绳”（第2015行）。依靠法度，才能去掉邪恶，把世人引上正路。如果不建立法度，“人民将遭殃，国家将受损，社稷的基石将毁坏殆尽。”（第2137行）国家要兴旺，法度就必须建立。天下要大治，就必须有良好的法度。所以，“谁若在人世上洪福齐天，应在国人中推行良好法典。”（第545行）“公正的法度是苍天的支柱，支柱倾斜，苍天断难撑住。”（第3463行）

由于强调法治，因而在人治与法治的关系问题上，《福乐智慧》也就有自己较为妥当的答案。即他不是主张单纯依靠官员的才干与判断来办案治国管理世人，而主张建立一套法度，按照法度办事。当然，在中世纪，法治与人治是难于截然分开的。中世纪的国家，并非完全没有法，但法也不可能完备。有法不全，许多地方无法可依。中世纪社会的特点，实际上是人治为主、法治为辅，权大于法。刑不上大夫、礼不下庶民就是这时情景的写照。即便有法之处，也可不依。极而言之，朕即国家，帝王的个人意志就是超乎一切法度之上的至高无上的“法”了。就连日出国王不也是直言不讳地说：“我代表了正义和礼法”（第800行）吗？因此，在中世纪，要完全以法治代替人治是不可能的。但正因如此，在此种难以行法

的社会历史阶段，如有强调法治的较为权威性的呼声出现，有此种理论主张提出，对于推行法制，祛邪扶正，自然也能发挥重大作用。比之无法无天，任凭权势胡作非为，那是要强得多了。正是从这里，可以看出《福乐智慧》对于法治的强调的意义了。

简而言之，在法治与德治的关系问题上，《福乐智慧》主张二者并重；在法治与人治的关系问题上，它强调法治。

（二）何为法治

什么是《福乐智慧》中所说的法治？《福乐智慧》让日出国王现身说法，从而让人们“看看法度是什么样子”。（第800行）

什么样子呢？如上述，日出国王是正义和礼法的化身，他集正义、伦理、法治于一身。作者让日出国王坐着三条腿的银制交椅，十分严峻。他手中拿着大刀，右边放着糖块，左边放着毒药。好一幅王法威严的画面。这说明了什么呢？日出自己解释说，三条腿的东西不会倾斜，三条腿的事物不偏不倚。所以，国王坐三条腿的椅子是说明审理百事，以正义为本，不偏不倚。而大刀则是裁断百事的武器。审断诉讼，就要用强有力的利刃，毫不含糊。右边的糖块，表示受欺凌的人前来寻求正义，一定能如口含蜜糖那样满意而归。左边的毒药，则表示谁若蔑视正义，肆行暴虐，必将对他绳之以法，使之如喝毒汁般地悔之莫及。这样，如果把画面转换为字幕，那就是，国王的法治所坚持与申张的就是正义；而正义的法治靠大刀利刃的强力来加以贯彻维持；坚持强力的正义，好人得益满意如蜜，坏人受惩如喝毒鸩。一句话，《福乐智慧》中所说的法治，就是一种用强力维护正义的社会制度。

不过，它所说的正义，自然是中世纪统治者的正义，而不可能是超阶级、超时代的，不可能是抽象的。这种正义，其实就是中世纪统治者的整体利益。所以，这种法治的实质，就是要用强制的手段去维护当时统治者的整体利益，坚决而强有力地惩罚、排除一切

导致破坏、损害这种整体利益的行为。其中既包括被统治者的反抗、破坏，也包括来自统治阶级中基于个人贪婪等原因而出现的越轨行为。所以，它的阶级性是显而易见的。不过，法治的做法，使得社会有共同的治理准则，又有共同的治理法度，也就抑制了部分人巧取豪夺、肆意暴虐、鱼肉百姓的残暴行为，这对一般平民黎庶，也有好处。因而有其可取之处。

在这里，正义是政治法律制度的根本准绳，是它的基础。《福乐智慧》要求，“执法应以正义为基石”（第 5285 行）。而同时，正义又是最基本的道德规范（关于这问题，第五章将另加论述）。由此看来，法治与德治，共同的都是为了维护正义。而它们又都体现到国王的身上。最终则都是来自于真主的安排。真主不仅创造了社稷、赐予人们以至善的道德规范，而且，“万能的真主降下了公正法度”（第 3192 行）。从这里又可以看出，为什么在《福乐智慧》中法治与德治是相通的，因而法治与德治必须并用，相互不悖。说到底，法治与德治一样，都是真主创造的，是真主创造出来用以维护真主所创造的社会的公正手段。把一切最终都归结到真主的万能，这是《福乐智慧》论说各问题的最终根蒂所在。

（三）法治的基本要求

怎样才能有效地施行法治呢？《福乐智慧》中有不少论述，其中主要者有三点：

第一，完善良法，莫订酷法。

《福乐智慧》十分强调要有健全的法度。认为：“法度健全，国内大治，社稷巩固，君王欢欣。”（第1772行）。认为良法即好的法度能够使社稷巍然屹立。但它这里强调的是良法，它所要求的，是“日益完善了良好的法度”（第1570行）。它指出，谁若是制订了好的法度，他的名字将留芳千古。反之，它极其反对酷法，着重指出：

“制法者啊，要制订良法，

制订了酷法，作法自毙。

明君啊，莫要制订酷法，
制订了酷法，当不成君主。

谁若在生前制订了酷法，
身后定然会臭名昭著。”（第1458—1460行）

这些论述，包含三层意思：一者，法度要健全、完备；二者，所完备的应当是良法；三者，切莫施行酷法。即不但要有法度、同时法度要健全，而且施行的应是良法而不是酷法。这是实行法治的前提。若不是这几方面兼备，或仅有其中的某一方面，就还不是《福乐智慧》中所要求的法治。例如虽然有法度，但却不健全，或者所施行的是酷法，这都不是真正的法治，都还没有达到法治的要求。

什么是良法、什么是酷法，作者并没有进一步说明。只是把良法也称作良好的法度、好的法度。但从作者对法度的解释来看，所谓良法，指的是维护正义的法制。而酷法，除其实质而外，往往还包括量刑的份量问题。所以酷法大抵是指：违背了正义的要求、与德治相背离的、刑罚残酷的法度。

不但要有法，而且求其完备；不仅要求法治，而且反对酷法。这是相当不错的。中世纪时代的所谓法度，往往既不完备，又任意用刑。并无良法，但有酷法。实际结果就是，有人逍遥法外，有人呻吟在酷法之下。对于广大黎庶而言，他们所面对的，往往就是可以任意伸缩、变换花招的酷法。苛政酷法猛于虎。《福乐智慧》的这种观点，对普通黎庶过较有法度保障而免受酷法残害的生活，是有一定意义的。

第二，执法公平。

《福乐智慧》认为，要想使王权锦上添花，必须行事正直，执法

公平。

“无论是我的儿子，还是亲友，
无论是异乡人，还是过客，

在法度上对他们一视同仁，
对他们的裁决毫无二致。”（第817—818行）

《福乐智慧》还说：“我的法度和太阳一样，普及于万民而不分彼此。”（第828行）“我的法度所及，万民得治，无论它是巉岩，还是砂石。旭日之所临，无论优劣，它光芒普照，巨细无遗。”（第830—831行）。这些话的中心意思，就是对所有的人，不论其亲疏远近，不分其高下优劣，法度皆一视同仁。执法公平，一视同仁，这是施行法治的核心。没有公平，也就没有法度。如果人各一样，执法无准，实际上法度也就不存在了。

为什么执法要公正呢？答曰：“只有如此，社稷才能鼎立长久。”（第5170行）当然还是为了巩固中世纪的社会统治，不是什么抽象的仁爱慈悲。

而中世纪的社会是等级社会，等级的观念是基本的观念之一。因此，这里所说的公平观念，必须与等级观念统一起来考察。这种公平，是有等级的公平。一视同仁，是在不同等前提上的“同”与“仁”。即照当时阶级性的“正义”准则，不同层次的人都安分守纪，各行其道。贵族搜刮、庶民纳贡，只要不超出当时制度允许的范围，便都是遵守法度的，都一视同仁地受到保护。反之，谁违犯破坏了当时的“正义”的轨道，法制就要“一视同仁”地加以追究。犯什么罪，处什么罚，这是共同的。但罪与非罪的前提，却依然是等级性的“正义”原则。至于实际执行如何，更会因等级的不同而异，或明目张胆、或暗中作法，去对“公正”的法度，作不公正的执行。

但无论如何，明确提出执法公平，一视同仁的要求，是大胆而先进的。究其实，公平、同仁与等级是相冲突的。如果把等级的观念不打折扣地贯彻下去，就提不出公平、同仁的问题来。而如果公平、同仁不打折扣地完全实现了，等级也就无容身之地。因此，执法公平、一视同仁的提出，本身就包含着对等级观念的一定程度的否定。处于等级社会而对等级观念有某种程度的否定，哪怕只是暗含于其中也罢，这也是可贵而不容易的，这也正是《福乐智慧》法治思想中闪光的地方。

在这种思想观念的内里，也含有后来“在法律面前人人平等”的因素。但它还不是一种完整的“在法律面前人人平等”的思想体系。因为法律面前人人平等的思想，是资本主义关系的产物，是商品等价交换关系普遍化后在法律上的反映。中世纪的历史，还没跨上这一台阶。但它无疑是隐含有这种思想的因素。

第三，法必有刑。

《福乐智慧》认为，治理国家，既要宽厚宏仁，又要威严。这也就是中国封建统治者历来运用的恩威并施的那一套。要有威有力，就要有法有刑。法与刑是联系在一起的。有法无刑，法同虚设，必然软弱无力。所以，刑罚是实行法治的必要手段。《福乐智慧》写道：

“国君靠刑罚治国执政，

庶民靠刑罚端正品行。”（第2128行）

它特别要求用宝刀和棍棒去惩恶扬善，认为“对于坏人要施行刑罚，民间的污秽靠刑罚洗清。”（第 2131 行）

《福乐智慧》反对酷法，也就包含反对用刑过度的思想。但不是对刑罚的一概否定，不是主张无刑之治、免刑之法。而只是主张一视同仁地施行公道的法与刑，主张用刑适度。

不过，它在认定用刑应当适度的同时，又肯定对于被断定为邪

恶之徒的人，须施用严刑："邪恶之徒须以严刑惩治，以毒攻毒，最为相宜。歹徒必须用监牢、铁索对付，严君啊，如此才能改变他们的恶习。"（第5548—5549行）

从这里可以看出，对于刑的问题，《福乐智慧》不仅肯定它的重要性，而且既注意到用刑的适度，又谈到了严刑的必要。不过，《福乐智慧》在谈到用刑的问题时，除了直指歹徒而外，几乎都是指向黎庶来说的。由此就可见其阶级性了。

总的来说，在《福乐智慧》的法治思想中，有不少合理可取的成份。这种法治思想，对于巩固当时的王朝统治，发挥着重要的作用。但他的法治观念，有的与当时的现实并不相符，因而虽则提出，却不见得是付诸实行的了。

四、民本观念

中世纪是只见等级不见人的。或者说，按照中世纪的统治观念，其视野范围之中，惟有等级中上层的、统治阶级中的人，被统治的下层黎庶并不被视作为同等的人。他们只是供驱使役用的奴仆而已。所以，在中世纪的统治观念中，惟有天上的真主与地上的君主，以及以他们为代表的统治阶级。社会就是以他们为本体的社会。而在《福乐智慧》中，在同样笼罩着等级观念、崇拜观念的重压之下，却又肯定着平民黎庶在社会中的应有地位，吁请加以怜爱、给予平等。把对"人"的视野范围扩大到普通的人，无形中承认包括普通黎庶在内的所有人均为社会的成员，应当是社会的本体。这种观念，有时是在叙述别的问题时夹带流露出来的，而有时则相当明白坦率地加以议论，给人以民本主义呼之欲出之感。

当然，这种民本主义不可能完全摆脱中世纪统治观念的束缚，而只能与当时的统治观念共生，只能在当时统治观念的夹缝中生

存，只能是一种中世纪的民本观念。但身处中世纪却能较突出地提出民本思想，这却是不容易的。这也正是《福乐智慧》中另一个精彩之处。

（一）人是心灵的太阳

如何看待人的问题，既包括人性为何的问题，又包括怎样看待人的社会价值的问题。后一问题，主要的就是如何看待广大的普通社会成员在社会中的地位与作用的问题，是承认不承认他们应有的社会地位与作用的问题。因为统治者的“高贵”以及他们被推崇到应受崇拜的地位，这自人类分裂为统治与被统治的阶级社会之后，已是不容置疑的了。所以，在人的社会价值问题上，倒是作为社会历史主人的广大普通黎庶，究竟有没有价值、应不应被包括在社会主体或本体范围之内，反而成为值得讨论的问题。

《福乐智慧》对于普通的人，是加以肯定的。可以说，正是肯定了普通的人，才在此基础上形成了它的民本观念。

《福乐智慧》中说到的人，大体上也有两种情况。一种是指现实生活中各种各样具体的人，如贵人、巴依、伯克、大臣、诗人、学者、商人、牧人、农民、工匠、仆役等等。这些人明显的有尊卑贵贱等级之分，相互不能等同。另一种是一般的人，是泛指作为“类”的人，这是对所有人的共同指称。《福乐智慧》中经常使用一般的“人”这一称呼，有时也用“人类”这个词，说人有“人的品行”，有时甚至谈到了“自由的人”等等。这说明，它已经隐约意识到，在各种各样具体的、各不相同的人中，包含着一般的人，即人的共性。因此，除了各种具体的人，还存在着人的一般，还应当考察、思索这种作为“一般”的人的共性的问题。这是对人的抽象、对人作更深入一层的考察。不过，当时作者并未明确地这么说出来。因而他的这种思想观点大致还是潜在的，还没有明确的认识。而在这种隐约可见的觉识中，对人的抽象更不可能是科学的。只是觉察到“人”就

是作为类的那种东西。至于人的社会关系方面，作者当时是毫无觉察的。

但是，在《福乐智慧》中毕竟已达到对于人的一般的意识了。而且，他这里所说的人的一般，其范围，是包括所有人在内的。所以，在《福乐智慧》中，经常提到对“所有的人”、为“所有的人们”，而有时用的是一般的“人们”、“他人”等。这就说明，他所说的“人”，是包括象仆役、工匠、农民、牧人等等这些卑贱者在内的。这些卑贱者不管他们多么卑、多么贱，然却也是人，不是“不是人”。实际上，书中对于农民、牧人、工匠、仆役、贫者、异乡人等，都承认他们是人，都对他们在“人”之中应占有一席之地给予认可。《福乐智慧》承认农民是“十分有用之人”（第4400行）、牧人是“造福施利之人”（第4443行）、工匠是“有利之人”（第4457行）。连仆役也“一无例外都是真主的奴仆”（第4530行），即与真主的其他奴仆们也都是一样的。可见，“人”是包括仆役等在内的所有一切人，而不只指贵族、上层、统治者。不过，有时作者也把这个范围缩小到穆斯林的范围中。

当说到一般的人时，《福乐智慧》往往使用爱称、敬称，表明“人”在作者的心目中占有崇高的位置。当作者斥责宫廷内部你争我夺的丑恶时，呼唤道：

“心灵的太阳啊，你要努力，

要行为端正，莫把人妒嫉。”（第4252行）

“心灵的太阳”即对人的敬称。它呼唤人莫妒嫉人，说的都是“人”的事。这样，他便把人抬高到“心灵的太阳”的高位上了。而在当时，在该书中，却只有国王日出才是红太阳。这样一来，凡人与国王便都一样，都成了值得赞颂的太阳了。

人是心灵的太阳，这句话，表露出作者对于人的一般看法，说明他对包括所有一切人在内的人给予了充分的肯定。

（二）怜爱众人，善待黎庶

从承认一切人都是人这点出发，当时的作者还没有从中作出人是国家社稷的主人、或者君轻民贵之类的结论。看来，当时作者是没有达到这种程度的认识的。他only是得出怜爱众人、善待黎庶的结论。就是应怜应爱、勿残勿酷，但还不是承认他们是主人。他说：

“对普天下庶民要仁爱为怀，

对尊者和卑者都要讲究礼数。”（第5197行）

他要求：对黎民“一片慈心”、“怜爱众人”（第3272行），他提出：“对一切人等均应慈悲为怀”（第5262行），莫施害于人。这种观点，与孔子的仁者爱人，佛教的慈悲为本、泛爱众生，是十分酷似的。

既然是这样，治理国家的人，就应造福于民，而不能相反。《福乐智慧》认为，国君“应为民造福”（第5355行）。他应当如旭日生辉一般，福荫天下，让黎庶们都能丰衣足食，让普天下人均沾其利益，甚至让大家都能发财致富。想像中的国王日出，也正是为了这样的目的，才召唤觉醒、希望他能前来辅助国家、实现这样的目标的。为此，作者为日出国王精心设计了一段极为殷切的台词：

“为了造福于民，我才召你，

你莫要损害了国人的利益。

愿你考虑考虑我的意见，

认为正确，就前来会面。

留在我身边，将我辅助，

尽你的所能，救贫济苦。”（第3259—3261行）

当然，这都是虚拟的。当时黎庶的实际，是处于水深火热之

中，苦痛万分。有鉴于此，作者又要求，治理国家的人，应拯救生民疾苦，责无旁贷。对此，作者也悲切陈词：

“国君啊，你好比一位医生，
庶黎们的病痛需要你医治。

有的人倍受欺凌压榨之苦，
有的人拮据贫困，满怀愁绪。

有的人无食，有的人无衣，
有的人愁肠百结，呻吟痛哭。

你瞧，医治的药方就在你手里，
愿你做医生，使他们药到病除。

倘若你不医治他们的病患，
你就会对庶民犯下罪愆。”（第5241—5245行）

不拯救庶民苦痛就等于犯下罪愆。这种问题的提法是够尖刻的了。而且按照作者的设想，国王也是在这样做的。所以日出国王专门交代大臣贤明：“从今日开始，你身处宫外，倾听黎民的疾苦，多加关心。以此来拯救我们两人，真主会将我俩向善路上导引。”（第 6259—6260 行）。拯救庶民的疾苦，也就是拯救国王与大臣自身。要果真能这样，确实就达到了至善的境界。但这只不过是作者自身民本观念的显现而已。

就作者的民本观念而言，其思虑所及，颇为细致。所以他在一般地要求造福于民、拯民疾苦之外，还进一步相当具体地提出，应当体恤各种下等的生民。

对于贫者：“要善待贫困之人和孤儿寡妇，维护了他们，才称得

起公正之主。"(第5302行)。国家之中，应当不允许有饥民存在，"倘若你国中有一个饥民，真主将问你之罪，不加原宥。"(第5165行)

对于手下仆役，尤应体恤："要好生对待你手下的仆役，供他们衣着，供他们饮食。派遣劳务杂役要量其所能，否则万能的真主会将你惩处。别使他们承受过重的劳务，否则，会激起真主的威怒。"(第4527—4529行)。甚至说，欺压他们就会把自己送进地狱。这实在是慈悲怜人、慈惠宏仁心绪的体现。

总之，《福乐智慧》要求对各类国中之人"公平合理，施以关心"(第4473行)。

(三)真主的仆民是平等的

从对人的肯定出发，与对人的怜爱相对应，《福乐智慧》又提出了古代的平等要求。但这种古代的平等要求不仅是初步的，而且是借助真主的威力而提出的。恩格斯曾说过，平等的观念是非常古老的，在基督教那里，平等指的就是原罪的平等，在上帝面前人人都是有罪的。原罪的平等，这只是从消极方面提问题、用消极的方式反映出平等要求的情绪。《福乐智慧》用真主取代了上帝，用较直接的方式提出了平等要求，并抨击了不平等的现实：

"我们俩人都是真主的仆民，
履行仆民职责，我俩平等。

奴仆信奉奴仆于理不当，
子民礼拜子民实属荒唐。"(第3749—3750行)

这里，谈得很直率；大家都是真主的仆民，平等地都只能共同履行信奉真主的职责，不存在谁信奉谁的问题，如果有谁企图这么做，那就太荒唐了。正因为大家都是主的仆民，所以大家的一切都是主安排好了的，在这点上，也是平等的。各人的命运，是贫是富、

是贵是贱，这是主在创造你之前就已经安排了的。人的死亡，也是主的安排与召唤，不管你是乞丐还是豪富、是帝王还是仆役、享寿千年还是十八早逝，归宿终究是一抔黄土。在命运面前大家都是平等的，都受命运的摆布、都要顺从命运。在死亡面前大家也都是平等的，总有一死。这是相当典型的宗教平等观。

按照这种平等观，任何崇拜、屈从于他人的，不公平、不平等的事都属不该，都违背了真主的意志。书中借助一位学者的话说：

“莫要对知饥知饱的人类顶礼信仰，

岂能把偶像当做膜拜的对象！

日日夜夜不停地向真主祈祷吧，

寻求正道之门，莫要彷徨。”（第3753—3754行）

这里，把对真主以外的崇拜都称为偶像膜拜，而对真主的膜拜才是正道。在这里，是直接反对对人类的顶礼信仰的，也就是反对任何人与人之间的屈从的。这种观点与全书的王权崇拜、等级观念是矛盾的。它说明，作者在肯定等级、统治的总观念之中，又包含着否定等级与压迫的因素。

进一步看，这种平等观，矛头还是直接对着王权的。它要求一种君臣王庶之间的平等。在这一点上，作者借觉醒之口，说了好多。觉醒直问国王：“你有什么超越我的地方？”（第3760行）要我去伺候你？如果我去伺候你，那就是，“你未吃足，我不得饮食”，但“真主却让我吃饱，自己不吃。”（第3766行）这岂非太不公平了吗！所以，“我岂能仅仅为了衣食，去侍奉他人，为人做奴隶！”（第4775行）

国王呢，对这种观点不仅不恼怒，而且居然加以首肯采纳、身体力行。比如，国王先后两次召唤觉醒，觉醒就是不来。国王呢，不仅不摆君王的架势，不暴怒如雷，反而再次降格以求，第三次只

要求见觉醒一面，而且"或是他前来，或是我前往"（第 4938 行），完全相互摆在平等的位置上了。甚至说请觉醒是要他"前来对我教诫"（第 4939 行）。反而自居觉醒之下。再看国王与贤明的关系。国王曾对贤明说："我呆在深宫，昏暗不明，外界的事情我一无所知。你即是我的耳目，要多多观察，如有不当之事，就请你治理。"（第 5848—5849 行）。这也完全是平等相待，毫无尊卑威严之势。而国王对于月圆的古怪脾气，即当国王召见月圆时，月圆座到圆球上，国王与他谈话时，月圆竟闭上眼睛，神情冷漠等，国王也终不见怪，并加重用。这些，都在向读者表明，连国王也是照着平等精神行事的。

有时，这种平等意向达到了至极的地步。于是作者说，有一位人君提出："若有失误，应求臣民谅解，要日夜忏悔，求真主原谅。"（第 5289 行）。在这里，人君竟求臣民谅解，臣民竟与真主同放到接受谅解者的位置上，这实在是不可思议之事。

按照这种思路，既然真主的仆民都是平等的，因而上下等级之间就应平等；法度对所有的人也应当平等，应当执法公平、一视同仁；在各种人际之间，也应当是平等公正的。比如：臣僚人等之间，"应该公平正直"（第2211行）；将领对士兵之间，应该赏赐、嘉奖，有病治疗看护、遇险营救脱险、阵亡抚恤安慰，使之"温暖之情油然而生"（第2404行）；宫廷内部，对"敬酒人、旗手、司膳人员，还有铺毯人，均须一一照管"（第2557行）；宫廷的人们要"和睦相处""情同手足"（第4168行），同年伙伴"要平等对待"（第4182行）；对哲人学者，"要敬重他们，相待以礼"（第 4350 行）；对商人，要"敞开大门，和他们交往"；对工匠，"为你干了活应及时把工价付予，为他们提供饮食要宽宽裕裕"（第 4462 行）。要"尊重和酬谢他人的劳动。"（第2971行）。如此等等。

从这种中世纪的平等观念出发，作者所要引出的结论，就是：

人道治国。他说："君主若以人道来治理国家，他将是一位多好的国君！"（第457行）。这里的人道，还不是文艺复兴之后完整意义的人道主义。当时还不可能有这种理论形态。作者也没有很多说明，只是吐露出这么一句。从各处的叙述中，约略可看出这一句，与其平等、公平观念之间有着相互的联系。人道与王道、神道之间是矛盾的。而王道与神道之间是一致的。当时实际是神道、王道治国。神道、王道治国，作者是完全肯定的。不这样也是不可能的。但在完全肯定王道治国的同时，又掺杂着些人道治国的憧憬。但也仅是憧憬。所以，如何人道治国，作者也没给予说明或发挥。由是，这里所说的人道治国，其实际含义只是，企望王者在以神道治国之时，能施行稍微人道些的统治，勿过于残酷。所以，人道治国之想，与反对酷法之说，是相通的。

整个说来，《福乐智慧》中蕴含着的民本观念，有其进步性的一面，它在沉沉黑夜的中世纪，尤如夜幕中的一点星光，是可贵的，值得肯定的。但也只是一种空想性的观点。总的来看，是无从兑现的。它只是针对等级社会不平等、无视小民命运这种严酷现实的呼喊，在相当的程度上只是一种意向性、理想性的主观愿望而已。

作者的这种观念，反映出先进哲人学者忧民之心，是对现实非民本社会的反思，往往取材于逝去了的历史。喀喇汗王朝是刚从游牧社会转化而来的。游牧社会的统治关系是较为松散的，因而带有一种原始的民本气息。这就成为作者构思较为公允的社会状态的借鉴。同时不可否认，他也受到宗教怜悯思想的影响。这几方面因素的综合，就凝结出当时中世纪意识重压下的非中世纪意识——民本观念。但这也仅仅只是古代的民本观念而已。

在民本观念、法治观念中，都包含着可取的因素。而崇拜观念、等级观念则主要是消极的。由于时代的极限，《福乐智慧》中有

着种种消极的思想观念。除上述而外，比较突出的还有：悲观虚无观念，认为世界是昏暗虚幻的，犹如海市蜃楼，现实生活是没有意义的，呼吸一断万事休，除祈祷真主外万事无益，惟有痛哭流涕等等。这种观念与变幻无常的思想方法是直接连系着的。而从这种观念中引申出来的，必然是消沉哀伤的人生观。

除悲观虚无观念外，还有因果报应观念。认为善恶有报，今生行善、来世必有好处；今生行恶、来世就会吃亏；进天国还是入地狱，就是最终的报应。

和这种观念相应的，还有蒙昧观念。断定世间万物都有定命，连呼吸的次数都有一定，提倡圆梦、占卜、无休止的真主追求等等。

这种种消极的观念，在当时就产生了很大的消极作用。嗣后，也持久地产生了极其有害的消极影响。这都是需要认真加以清洗的。

第 四 章

深沉哀伤的人生哲理

探讨社会之后，自然就要探讨人生。人生问题，向来也是哲理中众说纷纭的一大难题。请看：

“众皆竞进以贪婪兮，
凭不厌乎求索。
……
哀民生之多艰兮，
长太息以掩涕。”①

许许多多的人都在贪婪无厌地追逐，而民众生路却是那么的艰难，实在令人哀伤，掩脸涕零，叹息不止。

为什么人生道路如此艰辛，为什么人们追逐不已而终归是一场空。人生的道路究竟是什么？人的秉性又是什么？怎样才是应有的处世待人之道？如何看待生死？千百年来，这些人自身的

① 屈原：《离骚》。

问题，一直在纠缠着人。多少哲人学者，都在努力探询并试图提供自己的答案。中国自古以来的学者，尤为重视人生哲理的探求。孔孟佛老，无不申述各自的见地。即便在伊斯兰文化中，亦有种种论说。《福乐智慧》是出类拔萃之作，当不能自外于此。

《福乐智慧》的重要主旨，便是试图揭示人生的真谛。人性、人生及生死问题，构成了《福乐智慧》的重要内容之一。

让我们先看看《福乐智慧》中的人性观吧。

一、主观设定的文化人性说

人的本性是什么？古来各家各派众说纷纭，但却少有真理性答案，只是到了马克思主义，才作出了科学的回答。马克思告诉我们，人的本质，在其现实性上，是社会关系的总和。这说明，人的本质、本性、人性，是由现实的社会关系决定的。人的本性在于他的现实的社会性。

距今约有千年的《福乐智慧》，自然不可能有此科学认识的高度。它在追究这一问题时，提供了自己另外的一种答案。

在《福乐智慧》中，人性问题，除了用人性这个词外，还分别使用过"人"、完全的人、人的本质、人的本性、秉性等提法。由此可见其对本问题之关注。在作者看来，徒有躯体者算不得是人的。

"真主特意创造、选拔、擢升了人类，
赋予人类才能、知识、意识和智慧。

他又赋予人类以语言和心灵，
赋予他们廉耻、美质和良好行为。"(第148—149行)

由此看来，真主特意创造出来的人类有才能、知识、意识、智慧、语言、心灵、廉耻、美质和良好行为等众多的特征。《福乐智慧》

在抒发自己的思绪时，有时是较为宽泛的。灵感所至，笔墨所及，一连串的词汇便迸发出来了。那末，在诸多特征之中，何者才是主要的？《福乐智慧》又说：

“有知识有智慧的人才算是人，

除此之外全与牲畜相等。”（第3165行）

刻薄的词句！这里强调的是知识与智慧。认为这才是人之为人的依据。有时，书中还认为，有了知识与智慧，才是“完人”，即完美的人（见第 225 行）。

与此同时，《福乐智慧》强调了人之为人的另一方面的特征。这就是：正直、善德、忠诚、人情等。他说：“正直即包涵着人性的意思。”（第865行）世上的活人难以计数，人不为贵，惟正直的人性为贵。这里强调了正直。又说：“所谓人性，即是善德，善德好比衣食，缺了不行。”（第 1636 行）“忠诚乃是人性的根本”（第1945行）。这里，强调的是善德和忠诚，认为它们“即是”人性，或是人性的“根本”。还说：人因有人情而被称之为人，人的标志是富有人情。“人情乃是真正之人的标志”（第5787行）。所谓人情，指的就是“人的情义”（第5788行）。要做“真正的人”，就该有人的情义。所以，千万莫要辜负了“人”的称呼。这里，却是在说，人情是人之成为人、成为真正的人的标志。但究其实，正直也罢，善德也罢，忠诚也罢，人情也罢，指的都是道德教养。道德教养是人性的根本。

综合这两方面就可见：知识与善德是造就人性的根本。这种观点，可称之为知识与善德完人的人性观。进一步看，知识或智慧也罢，善德也罢，均为人类文化发展的成果。因之，此种观点亦可称之为文化人性观，以为人性是人类文化发展的结果。而在《福乐智慧》作者的眼光中，主要就是造就了知识与善德两方面的品格。此外，还有诸如意识、语言、心灵等等。这就是使人成为真正的人，而与牲畜即动物区分开的根据。

既然如此，人性是否都是后天造就的呢？人性有没有好坏、善恶之分呢？书中对此作了明确的答复：

“国王说：好人分为两类，
一类径直与善道相通，

他们一生下即是好人，
专走正道，行为端正；

一类靠仿效成为好人，
与坏人为伍，也会沾染劣行。

世上的坏人也分为两类，
莫将这两类在一起混同，

其中一类是天生的歹徒，
此类人至死也难改其秉性；

一类是靠仿效成了坏人，
若有好人为伴，也能改邪归正。

天生的好人善行不绝，
世人从他获得好处无穷。

天生的坏人不可救药，
他会给世人带来灾难苦痛。”（第872—879行）

由此看来，人有好人与坏人之分。而无论是好人与坏人，都有先天与后天的两种。好人有天生的好人与后天仿效而成的好人。

坏人也有天生的坏人与后天仿效而成的坏人。

其实，如果人是由知识与善德造就的，那就是由社会文化环境哺育而来的、后天的。但作者当时并不是这样理解问题的。在他看来，知识或智慧也罢，善德品性也罢，似乎又都有先天与后天之别。因而好人与坏人也有先天与后天两种。

作者当时难免要强调先天性的因素。这种先天的因素，或者早就由真主确定了："万能的真主赋予你人性，你具有正直的品行、心灵和美名。"（第5880行）或者是血统决定了的："谁人如果肖其父出身纯洁，他便会为国家兴利除弊。谁人之母如偷情暗孕，他定是祸国殃民的罪恶种子。"（第5767—5768行）

至于说到后天的因素，从作者当时的思想状态出发，他认为人的美德，首先是来自君主，"德行、智慧、知识皆来自君主，是他为你开辟了善德之路。"（第5770行）此外才是周围环境、人际影响以及教育和学习。

肯定有先天的人性，这在当时似乎是不可避免的。但就全书论述的基本倾向而言，作者还是在强调，人的秉性，是由知识、善德等社会文化因素造就的。所以他才说："两种人方可称之为人，一是教育者，一是受教育之人。"（第3217行）作者甚至还说，除此之外，全都是畜牲。这种观点，和作者之极端强调知识的价值，是合拍的。

由于先天与后天的各因素不同，特别是由于先天因素所决定，人性不但有好坏之分，而且在实际上有不同等级的表现。书中写道：

"真一的我主创造了人类，
有贵有贱，有贤有愚。

有的聪明，有的愚妄，

有的贫穷，有的富裕。”（第1922—1923行）

这里，具体把人分为贵、贱、贤、愚、贫、富几种不同的类型。在别的地方，还有其它不同的具体划分。总的来说，在作者心目中，由于秉性的不同，人区分为不同等级，却是无疑的。

不仅如此，而且由于秉性的不同，他们各自的地位也是确定的，不可易移的。秉性和地位、作用，都不容改变。且看：

“身世卑贱之人人品不纯，
大臣职务不能让他担当。

身世高贵之人恪守信义，
品行不纯之人会带来灾殃。

请听讲究礼法的人是怎么说的，
讲究礼法的人，位在众人之上。

门第高贵之人秉性和善，
对人民怀一片赤诚心田。

品行不纯之人恩将仇报，
用蜜糖和骨髓养他，也属枉然。”（第2194—2198行）

这种观点，实际上是当时及作者等级观念在人性观上的表现，是用等级的观念反转过来牵强附会曲解人性的结果。当然，也是当时社会存在着的明显的等级现实的反映。

作者所描绘的人性的典范是先知。先知是这样一种人：他是人中的精华，世上的琼英。他是沉沉黑夜的明灯，以真主的名义将你召唤、导引。他日不进食，夜不成眠，日夜辛劳，忧心忡忡，全都是为了拯救信徒。

"他比亲生的父母还要仁慈，
日日祈求真主将信徒援引。

他是真主对人类恩惠的体现，
举止温和，秉性端正。

他温善谦逊，性情和蔼，
仁慈，知耻，慷慨宽宏。

上自蓝天，下迄大地，唯他为尊，
真主赋予他的价值，历数难尽。"（第41—44行）

显然，先知这种"人"，已经是神化了的人。

人的秉性又从哪里表现出来呢？怎样才能识别人们的本性及其好坏呢？作者认为，语言和行动，就是人的本性的表现。秉性高尚，言行就会端正。恶人的秉性也由其恶行证明。可见言行可以将人的品质说明。因此，

"若想深知人的本质秉性，
语言和行动即是其明证。"（第4287行）

总起来说，《福乐智慧》所论说的，主要是一种文化人性观。认为人的秉性，主要是由知识、德性文化因素造就的。其中，也同时兼有先天人性论的思想。这种观点，和人性完全是由神、真主先天决定的纯粹宗教的观点是不同的。《福乐智慧》是以宣传伊斯兰信条的姿态出现的。却又着重论说了不是真主创造人性，而是文化造就人性的观点，可见其中暗含有否定神学人性论的思想，暗含有反伊斯兰的倾向。

文化人性观既用文化来解释人性，就不是用人的生物本性来解释人性。用文化解释人性，比对人性作纯生物学的解释更高

明些。

这种观点，没有简单说人性是善还是恶，而是既有好又有坏；没有简单说人性是先天的还是后天的，而是既有先天的又有后天的。这反映出作者试图包容吸收有关人性问题的各种不同观点，但还没有可能给予新的综合，而只是混杂。其结论就只是一部分人的人性是好的、另一部分人的人性是坏的；一部分人的人性是先天决定了的、另一部分人的人性是后天仿效而来的。贯穿在这种观点之中的，则是等级观念。结果竟成为：统治者的人性就是好的，被统治者的人性就是坏的。这种人性观中所渗透着的等级观念，不能不说是当时的时代局限和作者阶级偏见的突出表现。

如果从根本上看，用文化解释人性，还没有触及决定人性的现实社会关系。包括知识与德性在内的文化，它和人性一样，都是被决定的因素，而不是起最终决定的因素。用这种被决定的因素去说明那种被决定的因素，实际上并没有、也不可能揭示人的本质。因而人的本质究竟是什么，在《福乐智慧》中，终究还是个谜，还没有得到应有的说明。而它所提出的用知识、德性来造就的人的秉性，也只不过是作者所冀望的人性，反映出作者的想象与期望。他认为，应当有一种有知识、有德性的人性，其最高的典范，就是像先知那样的“人”。这在相当的程度上，是对当时现实中“人性”泯灭的鞭笞和疾呼，但不是强烈的，而是善良的、和缓的呼唤。

可是，这种“人”及其优良的秉性，却不是从现实的人中揭示出来的，而只是作者设定的。试想，在漫长的中世纪，以专制、愚昧、停滞、落后著称，哪有可能出现既有丰富文化知识、又有高度道德品性的人呢？作者顶多只是取材于当时人们纯朴品性中的某些因素，加以拔高构造，从而设定自己想象中的人所应有的秉性。因此，这种观点，归根结底，依然是历史唯心主义的。

二、遁世与行善两可的人生道路

真主创造、知识与德性育成的人，他的一生应当如何度过才是？人生怎样才有意义？人们一生的道路应该如何走？

在《福乐智慧》产生的时代，现实的社会中有着各种各样的人，他们毕生都在奔波不停，忙碌追逐。当时作者所见到的是：

“有的人不停地四方奔波，
有的人豁上命跳进海中，

有的人在山中挖掘山岩，
有的人趴在地上，赤足而行。

有的人翻山岭，蹚过长河，
有的人挖地心，开掘水井。

有的人在军中，吃了刀斧，
有的人守城堡，消磨一生。

有的人当盗贼，杀人越货，
有的人当土匪，图财害命。”（第1733—1737行）

为了什么呢？“一切辛劳全为了衣食”（第1738行）。这就是芸芸众生、凡夫俗子庸庸碌碌的生活道路。这简直就是一幅“众皆竞进以贪婪兮”的求索图。但在作者看来，这一切，“全是无知者的行径”（第1739行）。这只能说明，“世人多么可悲”（第1732行）。有意义的生活道路不应当是如此。

然而，透过那些杀人越货、图财害命之类的贬义词。这里，作者

是在否弃人们的现实生活道路，认为那种为现实物质生活需要而劳碌不已的人，不屑一顾，十分可鄙。可是，现实的人哪能不为"衣食"而辛劳奔忙呢？作者的这种观点，恰是高出于劳动者之上、脱离了普通黎庶生活的人对于生活的否定性描绘。

有了脱离生活现实倾向的人，虽则他实际上还是生活在现实之中，但对于生活的描绘，就免不了要流于谬误。不是偏激，就是消沉，或是其它。

果然，作者对于人生所作的描绘，是十分消沉悲观的。在作者看来，人类虚弱，生命短暂，尘世一闪而过，犹如梦幻一场。他说：

"生命好似梦幻，去无踪影，
无论你是奴隶，抑或是帝王。

往昔的岁月是一场春梦，
剩余的时光将在懊悔中流淌。"(第1396—1397行)

多么可怕啊，无论是过去的、还是未来的，都象春梦一般，给人的只是无限的懊丧。生命的岁月，就是这样，在无谓的悲伤中慢慢的流逝，有什么意义呢？简直没有任何的意义。作者甚至发出"莫受生命之骗"(第1401行)的凄凉叫声。

既然如此，人们最好还是顺从虚弱的命运安排，心地坦然，无所欲求，在寂静中度过已在流逝着的人生。所以，书中直接教示人们：

"是祸是福，你都要承受，
要顺从命运，把舌头守牢。"(第1431行)

多么地消极。显然，这是一种麻痹穆斯林群众的腐蚀剂。

不过，在整个注定了的命运范围内，作者又还是承认人生的道路还会有所不同，因而人们还可以在注定了的范围内选择自己应有的从善道路。所以，书中又说：

“来世里等你的是两条道路，
但不知你走上哪条路程。

从右手走去，百事顺心，
从左手走去，忧伤无尽。（第1391—1392行）

在维吾尔语中，“右”含有顺利、幸运之意；“左”含有乖舛、不幸之意。这里是用“来世”启迪人们，应当选择幸运之途，别走乖舛的邪路，应走善道，别走恶路。

什么样的道路才是书中要人们仿效的正道呢？作者精心设计了大臣贤明和隐士觉醒两条不同的人生之道。

贤明走的是一条为官“行善”的人生道路。

贤明的父亲月圆，本是普通平民。他自认鹤立鸡群，不甘寂寞。于是路途跋涉，求见国王，得到重用。不久，月圆逝世，临终把儿子贤明托付给国王，于是子承父业，充任大臣，辅助国王。贤明自幼接受父亲教诲，说的无非都是一些要虔信真主、持身以正之类的“金玉良言”，但同时却也教给他了只有“正道直行”才能够实现“高官厚禄”（第1293行）的切身体验。这种切身体验，倒才是一大套修身行善的大道理中的真正秘密所在。这就是说，贤明从小从父亲那里受到的熏陶，就是以正道直行的“善举”来达到“高官厚禄”的愿望。为了高官厚禄，就必须多行善事。多行善事显现于表，实现高官厚禄的企求包容于里。当然，此中反过来的道理也是有的，即：为官又应当行善，不能作恶。

贤明的一生也确是这样过的：“他遵照父训，正道直行，福运日增，吉祥如意。”（第1566行）

贤明是如何遵照父训的呢？他决心为国王效力，每日侍奉左右，忠心耿耿。从早到晚，兢兢业业，夜晚值宿，寝食于宫禁。而国王也对贤明进行考验，证明他办事公正不偏。他得宠时没有仗势

欺人，失宠时没有少做贡献。他做国王的忠实盾牌，掌管国库，条理井然。他处理事务条理分明，管理财物清廉自守。他作风正派，品行端正，愿为负重托把生命奉献，是位举世罕见的好人。于是，贤明被幸运举于蓝天，既发号施令，又听人忠言。

“国王对贤明十分器重，
把朝政交给他，无比信任。

贤明的权力遍及国内，
权力所及，有令必行。

给他赐予了头衔、印信、骏马、锦衣，
使他福如东海，位极人臣。”（第1764—1766行）

贤明走的是“位极人臣”的道路。如何评价他呢？贤明代表智慧，国王让贤明对智慧作了一番自我评价：

“贤明说：若说智慧的形容，
它身价甚高，品行端正。

它相貌昳丽，年纪轻轻，
一切善事须它把道路指引。

它性情温柔，态度持重，
对一切生灵抱一片仁心。

它涉足于何事，何事顺遂，
它令及于何人，何人遵命。

它面貌可亲，惹人喜爱，

它带给人的好处无穷无尽。"(第1850—1854行)

贤明就是这样一个对一切生灵抱仁心、处处把善事指引、带给人的好处无穷无尽的品行端正的人。国王对他大加赞赏，作者加以充分肯定。无疑，贤明的人生道路，是最为令人羡慕不已的。

另一条人生道路，是隐士觉醒所走的。这是一条遁世修行的道路。

觉醒是贤明的宗亲。即是说，他与贤明同属一类人，也在高贵人之列。贤明介绍说：

"我的亲人中确有其人，
他博学多才，智慧超群。

他虔诚机警，具备一切德性，
做什么事情都会出色完成。

他行为端正，名叫'觉醒'，
举凡善事，他都身体力行。

然而，他却厌弃这人世，
看破红尘，隐遁于山林。

诗念真主，潜修苦行，
用苦修医治罪恶的疾病。

他的才德比我高出百倍，
他是人上之人，世间精英。"(第3145—3150行)

这个才德比贤明高出百倍的世间精英，却因看破红尘，终生隐遁山林，苦修苦行。国王曾三次派贤明真诚邀请，请他出仕，共辅

宫廷，共同济世牧民，共享荣华富贵。但他毫不动心，执意孤身一人，潜修苦行，追求真主至终。其生活经历，自是苦楚凄零。但其意志之坚，信仰之笃，在作者笔下，也是把他写得非常令人钦佩的。

哪一条人生道路更为值得众人仿效？作者让贤明和觉醒进行多次辩论，各自陈述其理，从中给人启示。

按照觉醒的看法："人祖犯下罪过，真主将他惩罚，把世界做为监牢，将他关押。监牢中你能把什么愿望实现，愿望福禄全都在天国乐园。"（第3520—3521行）所以，他对尘世已经厌倦。

"人若参与尘世的事情，
祈祷也修不了来世的善功。

倘若不向世人把门关牢，
就无法向创世主虔诚祈祷。"（第3340—3341行）

所以，他要远离兄弟朋友，一个人独居孤守，断绝欲念，真诚修行。修行有何好处？惟有修行才能为仆民开辟道路。在对真主的求索中，应当不停息地奔波，不能半途而废，半途而废就会一无所获。所以：

"我远避尘世，为他祈祝，
他时时处处都把我佑护。

我只身一人，只把真主铭记，
欲有所言，只须呼唤他的名字。

我的慰藉，我的思念，我的支柱——
独一的真主，饥时饱时都把我佑护。

一心皈依真主的人说什么，请听，

此人澄净了心田，恰如玉洁冰清；

我把心灵的隐秘全都向你敞开，
怀着企求和希望径直朝你奔来。

主啊，我的欢乐、慰藉和主宰，
我弃绝了一切，只对你渴慕而来。”（第4792—4797行）

只渴慕真主，惟有遁世隐居修行，这就是觉醒的结论。

按照贤明的看法：活着就应为黎民带来好处，应为众穆斯林效力解难。所以，不能疏远人世，独自修行。只有在人间才可求得功德和善缘。“独善其身者算不了善士，慈善者把他人引上善路。”（第3933行）是穆斯林当然要祈祷。但是，莫因相信祈祷而滥做祈祷。

“仆民靠祈祷难找到真主，
信仰者的道路微妙无比。

多少人终年祈祷不已，
临终之时迷失了道路。

多少罪人一生不做祈祷，
最终断气时得到了正道。”（第3986—3988行）

所以：“行动即是祈祝。”（第3675行）

况且，享用现世的生活，和对主的信仰也不相悖。不用说，用正道直行，可以企求高官厚禄。而且洁净的财富，既可自己享用，也可为饥寒者把衣食提供，这本身也就是一种善行。并且，还应该娶妻室，生儿育女。这样才能传宗接代。

信奉真主与追求现世生活，包括妻儿、财富、高官并行不悖。这就是贤明的结论。

看来，是各都有理。最后的结论就是觉醒所说的："你仍呆在原处对你来说为好，我独居此处对我来说相宜。"(第5725行)也就是：都有理，都可以，听君自便，任你选择。

这样，《福乐智慧》中实际上叙述了三种不同的人生道路：贤明的道路、觉醒的道路和芸芸众生们的道路。贤明的道路，是既要信奉真主，又要现世福禄；觉醒的道路，是一心追求真主，弃世绝欲；芸芸众生的道路，是只孜孜钻营，实际背离了真主。芸芸众生之路，虽则众黎庶都在这条路上日夜追逐奔波，却是作者所要人们醒悟唾弃的。贤明与觉醒之路都得到首肯。

按理论而言，觉醒的道路更是正道。所以，在他的一番陈词之后，不仅贤明折服称是道："你言极是，确实将真谛道出，除此之外的一切全然是歧路。"(第4876行)而且国王也完全肯定他"所言极是"，"句句有理"(第4903行)。甚至贤明到了晚年，也悔恨起了自己的往事，欲走觉醒的修行之路。可见，觉醒之路实属正宗。

不过，按实际而论，觉醒那种只身修行的路，无论于社会、于多数人，都是行不通的。就社会而论，"倘若世上的人都抛弃城乡，含辛茹苦蜂拥到高山之上，那就会世界毁坏，太地荒芜，人祖之子会因之绝迹于世上。"(第3652—3653行)就个人而言，"人总需要穿暖并吃饱肚子，亲人啊，生命借此得以维系。生活中绝不可缺少这两样：身穿的衣裳和口吃的食粮。"(第3664—3665行)现实的需要，产生现实的愿望，不是少数人倡导的修行所能解决得了的。就连贤明，不也对现世的福禄十分眷恋吗！

所以，看来这种既信奉真主，又不丢弃现实生活，而且只要有机会，就去追求"洁净"的财富和高官厚禄的生活道路，才是书中实际上显示给人们的福乐之道。

或者福乐大众，或者个人修行，这两种生活方式，在各宗教的教义中大都隐约可见。伊斯兰的正统教义，要求造福穆斯林信徒，

以尽天职。而苏非派则求个人的修养，独善其身。佛教中的大乘教主张普渡众生，重视拯救众生灵的苦难。小乘佛教则重于自我修养，自我解脱。贤明的道路属于前者，觉醒的道路属于后者。可见，《福乐智慧》所宣扬的，是一种宗教徒式的人生道路。就中，伊斯兰教式的、佛教式的色彩，都调到一块了。

三、轻视现世、向往来世的人生追求

在宗教的和浸染宗教色彩的人生观中，由于教派不同等原因，描绘给世人的人生道路是有差别的。但作为生活追求，却几乎都在追逐来世，也就是人死后的另一重世界。至少在伊斯兰教和佛教中的情形是如此。

在《福乐智慧》中，理想的生活道路是觉醒的遁世修行之路。此一道路，明显的是在追求着来世。即就贤明那种既信奉真主、又不放弃现实福禄的生活道路，其中所包含着的最高的人生追求，也是在于来世。只有来世，才是崇高而令人向往的。比之来世，今世是鄙薄不堪、不值一提的。《福乐智慧》频频向人们呼喊：

“请你放弃今生，企求来世，

在来世中你将享乐无已。”（第4740行）

只有来世，才是真正的乐园。所以，“莫要得意于今生的福乐，要将那来世的福乐求索。”（第5235行）

为什么呢？为什么生活在现实的今世，却要抛弃它，而去追求谁也没有经历过、谁也没有体验过的来世呢？按照《福乐智慧》的说法：

一者，今世是短暂的，只有来世才是永恒的。它认为：“人生的旅途只不过三天”（第3605行）。一是昨天，一是今天，一是明天。今天是现世的生活，明天是来世，昨天只不过是明天的另一种说法。

这样看来，今天只不过是接连昨天和明天的短暂时刻。所以，尘世生活好似一阵飘风，好似影子，好似一场大梦，好似海市蜃楼。人生只不过是暂时留宿的过客，无需眷恋，眷恋也无有用。“谁若眷恋今世，终会被它驱赶”(第3548行)。而来世却是永恒的。今生已匆匆离去了，来世正在匆匆的赶来。有知识的人是不会爱逝去的东西的，有智慧的人是要为来者做好准备的。所以：

“尘世如过眼云烟，一闪即逝，
余生尚有几何，无从预知。

永恒之世定将来临，毫无疑问，
福也罢，苦也罢，都不会长存。

在来世才会有永恒的福乐，
才会有好的地位和名份。”(第4905—4907行)

二者，今世实际上只是一场苦难，只有来世才是真正的福乐。来世的福乐既多且长久。而尘世的温饱其实是饥饿，尘世的欢愉其实是受苦。今世就是无底的泥潭，恰似穆斯林的土牢。除了苦愁，别无它物。绝不可能在牢狱中求得欢乐。无知的人追逐尘世的欢乐。但尘世究有些什么样的乐趣呢？只有三项：一是吃吃喝喝，二是妻子，三是健健康康地生活。但这三项中只有健健康康地生活是不可或缺的。吃吃喝喝会给你带来苦果。饮食过量会把肚皮撑破。倘若食物不消化，会损伤体素，病痛侵入，带来死亡的信息。妻子使丈夫欢乐。但为此须得遭受冷水之苦，还得把儿女抚育。为儿女挑重担并非乐事，况且子女往往无情无义。由此看来，“如果说生活的乐趣是这般情景，这世界即是一段苦难的历程。”(第3586行)所以，世界、肉身和魔鬼都是大敌，其中最可恶的敌人还是肉身。

三者，今世是虚幻的，只有来世才是真实的。来世是永生之

地。欢乐和安宁之所只在天堂。而今生的一切犹如游戏，今生之事全都是游戏，切莫参与游戏。所以：

“有志之士啊，要追求真正的乐园，
寻找真正乐园的人幸福无限。

丢开这虚幻的尘世，寻求来世，
你不抛弃这尘世，它会抛弃你。

这世界无情，你也要无情，
你若对它无情，它才对你顺从。”（第3086—3088行）

四者，今世和对真主的信仰不共戴天，只有来世才和真主的要求一致。这是最重要的一点。

“信仰之‘达勒’① 与尘世之‘达勒’朝向各异，
两条道儿没有交叉之时。

信仰难同尘世混为一体，
须知二者绝不会结合在一起。

一方若要靠近，另一方就会逃遁，
同时循此二道，会迷失路途。”（第5311—5313行）

尘世和信仰是背道而驰的，今世和来世也是根本对立的。迷恋于今世，就会远离真主，把信仰摧毁。不抛却今世的享乐，就不可能觅得来世的永生。追求来世，也就是信仰真主。因为来世本来是真主的安排。

---

① “信仰”原文作“ω̣ịɔ”，“尘世”原文作“ω̣ġɔ”，两个词中均含有一个辅音字母“ɔ”，译音即为“达勒”。这里的意思，是利用两个词同音，来说明信仰与尘世不相容。

为什么尘世违背了真主的意志呢？这就要从人祖的罪过说起。人祖偷吃了天园的禁果，繁衍了后代，使他们在尘世相传，这样才有了现在的尘世今生。但这样的罪过却要受到真主的惩罚。“瞧，人祖在天园吃了禁果，这世界是他赎罪的场所。”（第3522行）由此看来，尘世的生活是注定了的罪愆，这是由人祖那里犯下来的了，无可更改的了。只有到来世，这样的罪孽才能得免。

总之，今世是“幻灭之世”，只有来世才是“永恒之世”（第4800行）。可见，“这昏暗的今世复有何用，要及早迎接永恒的光明。”（第3033行）作者真诚地对人们祝愿：“愿你来世的夜晚胜似今生的夜晚，愿你来世的白日胜似今生的白日。”（第5307行）

显而易见，所谓的来世，纯属虚有。只有现实生活中的今生、今世，哪还有什么来生、来世。把世界二重化为现实的世界与天国的世界，把人生二重化为今生与来生，只不过是宗教上虚妄的臆造。虽然有时神学意识的传播者把它说得娓娓动听，令信教者神往，而究其实，却是荒诞的。费尔巴哈认为，信教人认为肉体死而复活是很明白的、自然的事，就象太阳降落之后复升、冬天过后春回、植物从土里的种子里生长出来一样。这种观点，实际上是精神的病理学。

为什么人们要虚构美好的来生而加以追求？因为今生是不美好的、而且永远无从实现为美好，所以才用来生中幻想的幸福来加以补充。对虚幻来生的向往，实际上是对今生苦难的叹息。隐约之中包含着抗争，然而却是软弱无力的。今生的苦难是真实的，来生的福乐是虚假的。因而我们看到，书中对现世痛苦的描绘是具体的，而对来世福乐的述说则是空泛的。由于现实的苦难永远摆脱不开，于是虚假的来世欢乐便总是以神圣的方式呈现到虔信者们的心目中。马克思说：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无

情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。”①

但是，虚构来生的幸福，令人加以向往，导引人们加以追求，明白地要求人们放弃今生的现实生活，不厌其烦地述说现实生活的虚妄，把虚妄的当作现实，又把现实的说成虚妄，其结果，当然就对信徒们起到麻醉的作用，使他们不去为现实的幸福而斗争，却反而厌弃现实，而把一切希望都托付给真主安排着的来世。这种思想意识束缚了信徒们，使他们安于苦难的现状。对信徒个人来说，无疑是欺骗。而既然人们安于现状而不奋力争取，那么社会发展的步伐便迟缓了。因之，这种思想意识是极其消极的，对社会的发展来说，所起的是阻滞的作用。

四、漠然而无可奈何的生死观

人都是要死的。既然如此，人生还有意义吗？如何看待生与死的关系呢？

生死观是人生观的重要组成部分。从辩证的观点看来，生与死是对立统一的。用消极的观点看问题，便只看到生命的归宿点就是死亡。因此，现实生活的最终结局，就被归结为令人沮丧的死灭。

对于不可避免的死，在《福乐智慧》中似乎是刻下了深深的、不可能消失的印记。在《福乐智慧》中，对于生死问题的咏叹是很多的。它认为，生命好似一阵清风，倏忽即逝。转瞬即逝的生命最终要化为乌有，所有的生者终有一死。生者乃为死亡而诞生。

“哲人面对死亡，束手无策；

智者面对死亡，失却才智。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页。

死神的铁爪多么厉害，
死神的刑罚多么残酷！

……

世上的事物都有计可施，
世上的计谋都有策对付。

世上的事物都有法制服，
唯独对死亡束手无策。”（第1178—1182行）

生命短暂，死亡不可避免，这就是结论。

为什么人总有一死？其实，道理很简单，有生必有死，事物的法则本来如此。这点《福乐智慧》的作者是看到了，而且在书中反映出来了。他说：

“不足为怪，有生必有死，
一切生灵终究会丧生。

奇怪的是终有一死的世人，
忘记了死神而讳莫如深。”（第6073—6074行）

“有生必有死”，这个命题是颇为辩证的。在这一命题中所体现出来的思想观点，也是颇为坦然豁达的。如果把这种观点一贯到底，对于生死问题，或许有可能提出相当深刻的辩证见解。可惜，这种观点在书中只是一时的思想闪光，并不是主导的观点。

和对整个人生的观点相一致，对于死的问题，书中主导的思想观点，并不是取积极、科学的态度的。

书中所描绘的，是死神的铁爪伸向一切人、谁也逃脱不了死亡

命运的追逐这么一种令人可怖而沮丧的灾难。他说，谁能有办法逃脱死神？

“死神挨班儿对世人光顾，
愿你为接待它早做准备。

有人系着银腰带，不可一世，
死神揪住他，腰带断了系。”（第1476—1477行）

既然死神是挨个光顾，那末那芸芸众生，也就只是挨个排队等死的了。且看：

“你瞧这世界好比是席筵，
芸芸众生在这里依次进餐。

先祖先辈们在我们之前，
吃饱饮足后安息于黄泉。

他们在静待重大日的来临，
召唤着我辈去他们身边。

还有一代人在母腹之中，
在我们之后来此赴宴。

后来者巴望我们起身离去，
先行者期待我们去他们身边。

今日我们在筵席上进食，
但不知尚能享用几时。

黄泉下的人将我们召唤，
母腹中的人把我们催赶。

你瞧，一个在驱赶，一个在召唤，
置身二者之中，谁能够安然。”（第5338—5345行）

在现世的筵席上，芸芸众生们依次进餐，便依次走向死亡。前面已死者在召唤，后面又还有人催赶。走向死亡，谁也不能免。这简直就是一幅依次等死图！死神征服了一切，摧毁了多少乡镇城垣，败落了多少府邸宫殿，泯灭了多少生灵，不管你是帝王还是奴隶，一概都在等待着同归此途！这实在是够骇人的了。

为什么会是如此的悲惨？原来，“这生命原是真主寄存之物”（第3781行）。暂时的寄存就不可能长久。所以，“须知这死期是命里注定。”（第1232行）是真主的安排。这是明显的宗教宿命论、真主定命论的观点。在当时伊斯兰教统治之下，不得出这样的看法，恐怕是不可能的。因此，这种无可奈何的死亡观，是伊斯兰教统治下无可奈何的产物。

面临无可奈何的死亡，该怎么办呢？按照伊斯兰教的说法，人死了，是真主召唤去了。皈依真主，这正是穆斯林教徒们毕生追求的归宿，是最大的幸运，而不是什么不幸。因之，人应当安然死去，甚至因有了归宿而感到快慰，没有什么痛苦可言。反映了这种观点，书中对死亡的描绘是可怕的，但对死的态度，又表现出一种漠然的神色：

“你何必忧愁，何必悲泣，
此乃真主安排，莫要伤心！

你若为带不走的财富哭泣，
莫要哭了，哭也无用。

你若为带不走的天禄而哭泣，

莫要哭了，不值得悲恸。”（第1233—1235行）

悲恸和哭泣都是不值得的。当然，这种观点在书中是与信仰联系在一起的。

不过，如前所述，《福乐智慧》对生死问题，又包含有朴素辩证观点的因素。作为这种辩证观点的体现，书中对于死亡的态度，有时也表现出较为全面的观点：

“莫忘记死神，也不必忧心，

福乐君王啊，也莫藐视死神。”（第5233行）

不忘、不忧、不藐。既不是恐惧、也不是漠然处之。这种态度是相当不错、相当全面的。如果这种观点成为书中的主导思想，那么，书中的生死观，就会提高到更高的境界。可惜，这种观点在书中只是偶然的、个别的见地。

《福乐智慧》毕竟不同于《古兰经》。它不是纯宗教著作，其中也反映了世俗的观点。对于生死问题也是这样。世俗之人，总有生的眷恋、死的痛苦。《福乐智慧》，也在相当的程度上反映了这种情绪。无论是月圆或者是觉醒，在临终的前夕，都表现出异常的悲伤痛苦：

“死神来了，我将悲伤地离去，

你要及早准备，他即向你降临。

今日我怀着悲伤和你作别，

只有真主知道何时才能重逢。

请听一位将死之人是怎么说的，

临死时他以头撞地，痛苦呻吟：

我要死了，悔恨的泪水好似泉涌，

死亡会把香甜的东西变为苦辛。"（第6175—6178行）

与此同时，书中在处处表现出轻生的同时，又提出了"生命贵于一切"（第2853行）的观点。认为，"人只要活着就能实现心愿，生命是达到愿望的本钱。人只要活着，互相总能找见，只要能平安，总会互相见面。莫祈求愿望，要祈求生命。生命能支持你把愿望实现。"（第3313—3315行）这充分表现出对生命的渴求，对生命寄予厚望。终于，作者发出了令人心酸的呼喊：

"人若是不死，该有多好，

人若是不死，该有多美！"

漠然，坦然，痛苦，眷恋——由此看来，书中对于死亡的态度，是复杂的、矛盾的。它的基本态度，是要遵循真主给予的信条，教人对死亡采取漠然处之的无所留恋的态度。可是，情不自禁的却又注入了世人们对生的眷恋、对死的苦痛的情感。结果，便表现出了自相矛盾和冲突的无可奈何的思想情绪。

第五章

别具一格的伦理思想体系

《福乐智慧》的伦理思想十分丰富，以致有人认为，它就是一部规劝人生的哲理诗。当然，仅仅把它归结为劝谕诗，未必能概括得了全书的思想。但伦理观确实在全书中占据了重要的位置。

在《福乐智慧》中，一方面，伦理思想是贯穿于全书的，凡书中所述及的问题，无不渗透着一定的伦理观。另一方面，书中有不少篇章，都是专门论述伦理问题的。如对于善行、正义、幸运、智慧、知足等问题，都作为伦理问题加以专章叙述。而第二十二章月圆对儿子的教诲、二十三章月圆给国王的遗书、四十一章以下贤明与觉醒的反复辩论及觉醒的遗言，还有附篇和序言，都着重地阐发了作者的伦理思想。第二十八章至三十七章论述各种官员应具备的条件、第四十八章至六十四章论述应如何对待各种人时，实际上都是在发挥作者在各个方面的伦理观点。

《福乐智慧》异常注重人的道德修养问题，把它提到了做人的首位。它认为："事物的价值在于其内涵"(第5113行)，若没有内容，

外表何用？因之，莫要涂染外表，而要修饰内心，也就是要注重于追求自身内在的道德修养。道德修养，正是人的根基之所在，即人之所以成为人的根据。这种观点，是从作者的文化人性论中直接引伸出来的。他说："自由的人是恩德的仆从，你要广施恩德，行事公正。做人就要有人的品行，人情的根基由此而奠定。"（第2307—2308行）"自由的人"就是作者心目中真正的人，有的地方也称为"完人"。真正的人即"有人的品行"的人。他们是懂得"恩德"，即有道德、能自觉按照人所应有的道德教养行事的人。如果没有道德教养，只是徒具人之形体外表，并不是真正的人。人，在于他的道德教养。按照作者的观点，人生是短暂的，如同一场游戏，现实的生活也是没有什么意义的。因此，人之为人，不在于躯体形骸，而在于内心的道德境界；人生的意义，也不在于现实的物质生活，而在于由自我的德行造就的美名。人总要死，而美名却长存。

由此看来，道德修养的价值，远远高出于现实生命、现实生活的价值。道德高于一切，这是当时作者的一个重要观点。

《福乐智慧》的宗旨，也就是要教人如何处世作人。这点，书中作了明白的交代："你应当如何处世和作人，我略有所述，愿你打下根基。"（第6497行）所以，《福乐智慧》正是企图为人们划定一条道德生活的道路，依了它，就是正道坦途，违背了它，就是迷误。

那么，《福乐智慧》所规定的正当的道德生活之路，是什么呢？

《福乐智慧》所提供的伦理思想是自成体系、别具一格的。构成这一伦理思想体系的核心观念，是善行。围绕这一核心观念，形成了正义、幸运、智慧、知足四大基本规范。它的进一步展开，就产生了一系列的伦理范畴。与此相应，对不同社会集团、层次的人，又提出了不同的道德要求。此外，还着重论述了道德修养和道德教育的问题。

一、生命为本钱，善行为利润

《福乐智慧》伦理思想体系中的核心观念是善行。本书在开头对真主等的若干赞颂之后，第九章即用“对善行的赞颂并略论它的益处”这种醒目的标题，开始了对于善行的反复的、广泛而多方面的论述。第九章开宗明义说：

“你若君临庶民，权大无比，
应以你的言行多做好事。

青春易逝，生命匆匆流失，
尘世如梦，你岂能长久驻足。

你应以生命为本钱，善行为利润，
来世你将得到华服美食。”（第230—232行）

这几句，直接的是对帝王来说的：不要以为权大无比，其实生命匆匆，所以应当以生命为本钱，善行为利润，这才是人生真正的抉择。

但，生命为本钱，善行为利润，这并不只是对帝王，或只对权大者、巴依、伯克而言，而是对所有的人说的。因而作者紧接着就引一位善士的话，说明任何人莫不如此：

“你瞧，不知有多少人曾来世上，
在世上没活多久，旋即离去。

无论是帝王臣仆，无论是好人歹徒，
自身离开了世界，名字留在人世。

如今轮到你占有这个高位，

你该比任何人都要多兴善举。”（第234—236行）

可见，无论是帝王臣仆、好人歹徒，多少人，即所有的人都应如此。由此才更显见你这个今世占有帝王高位的人，更应多兴善举。

所以，善行、善举，这是《福乐智慧》对所有人的最基本的道德要求。哪怕位高至权大无比的帝王，也不能例外。它要求，人们把生命只看作是求取利润的本钱，毫不犹豫地把它投入到争取善德、善行的过程中。生命的意义即在于善行。“细想起来，人生的含义也如此。”（第5922行）谁若行为善良，即是永生；谁若行为邪恶，虽生犹死。人世匆匆，善行永生。行善而死，留芳千古。恶行之人，永被唾骂。由此看来，必须用终要匆匆逝去的、本身并没有什么价值的生命，去换取永存的善行。生命的意义，就在于它能化为善行。离开了善行，生命也就失去了它的意义和存在的价值。就像没有利润的本钱是毫无意义的一样。“生命为本钱，善行为利润”这句话，集中地反映了《福乐智慧》的伦理思想。这充分说明，生命只是换得善行的必要手段，而善行则是人生价值的根本体现。善行是对人的根本的道德要求，是《福乐智慧》伦理思想中的核心观念。

这种观点，是与作者的文化人性观直接关联着的。按照作者的观点，人性是由善德与知识造就的。因而人性与善行、善德之间，是一而二、二而一的，无法分离的。反映到道德观念上，善行自然也就成了根本的要求了。

那么，什么是作者所要求于人的善德、善行呢？什么是善呢？《福乐智慧》回答说：“优良品德乃为善之本”（第1255行）。这里说的优良品德是善的“本”，实际指的是体现。即善体现于那种优良品德之中，通过优良品德而表现出来，善就是各种优良品德的总的概括。因之，能够履行优良品德的行为，就是善行；能够自觉实行优良品德的人，就是善人；体现了优良品德者即是善。

但优良品德是多方面的，书中所列举的各种优良品德也是很多的。这点，在下面分析书中的道德规范、范畴以及道德修养和道德教育等各问题时，就可以看出来了。但就中足以构成善之"本"的究竟是什么呢？作者借月圆之口向国王发问："请问何为善德，它是什么样子？还请告诉我，善德的秉性。"国王回答说：

"若问善德的秉性，
它不顾自己，专利于他人。

它专门为所有的人们行善，
却从不居功，要别人感恩。

它不求利己，只为他人造福，
造福于他人，而不求回赠。"（第856—858行）

这就是说：善德即是利他。善德即利他，这仅是《福乐智慧》关于善行的众多论述中的某一个别观点、个别言词呢？还是足以代表善之"本"的根本观点呢？书中明说，这说的是"何为善德"的问题，是善德的"秉性"，而且是国王的回答，其权威是不容置疑的。由此看来，它们并非是偶露的个别言词。

与此同时，书中又借用一位人中豪杰的话，不厌其烦地述说道：

"好人会放弃个人的利益，
吃苦也想着使他人得利。

好人应当有仁慈之心，
对坏人也应指出善德的途径。

人活着应该对人有所裨益，

无益之人一生下，就该死去。

好人会给人们带来利益，

这样的人是众人的福气”。(第3245—3248行)

这里，又把具有善德、善行的好人，归结为具有“仁慈之心”的人。同样的思想，在书中不断出现。如认为：人中典范是“为了别人，愿意把自己奉献”(第2875行)的人；善良之人是“为他人甘挑重担”(第543行)的人；真正的人应该是“造福于他人”(第3931行)的人，否则只是行尸走肉，谋求私利者是算不得人的等等。

以上说明，善德即利他，这是《福乐智慧》伦理思想中的确定观点。“他”是谁？上引诗句说是“人们”、“他人”、“人”、“所有的人们”，包括“坏人”。有的地方说是“穆斯林”或普通的黎民。总之，是泛指一切人。对一切人都应有“仁慈之心”，应当对他们行善造福，带来利益，而不是相反，不是只考虑、只着眼、只追求利己。这是一种普泛的仁慈、怜悯、广施福份的观点。这种观点在《福乐智慧》中，虽则其主要色彩是伊斯兰文化的。但与佛教中的慈悲为本、普渡众生的意识，也是颇为相似的。大体上说来，对于普通的生灵广施仁慈之心，吁请呼唤为普通大众造福、献身，这在各种宗教意识中，带有普遍性。在中世纪中也广泛流传，并且传播于民众，形成一种无形的道德观念、道德力量，在民众之中发挥着相互扶持、相互帮助、济困扶危的作用。这种情况，实际上是中世纪民众命运多乖、遭遇不幸和素朴互助观念相互结合与升华的产物。它往往为当时先进人物所吸收与宣扬。《福乐智慧》所反映的，也就是这种情景。当然，不应该忘记，《福乐智慧》是为献给当时王朝的最高统治者而写的。所以，他的这种行善的观念，便决不只是对民众不幸而有待拯救的感念。他的利他行善观，是带有安邦治国、巩固统治的深层含义的。所以作者直告当时的统治者：“你若想做今生来世

的主人，办法只有一条，就是多兴善举。”（第226条）这里的“主人”，联系上下文，是在统治世界的意义上使用的。所以，很清楚，善举是一种统治世界的手段。从这里也就可以看出作者的阶级性了。

但无论如何，在十一世纪，作者即着重提出并强调了利他思想，把利他作为善的根本，这是值得肯定的。利他与利己，在人类社会中，长期以来一直是争论不休的大课题。古老的拉丁格言提出了“人对人是狼”的可怕命题，到了近代资本主义社会，竟成为一种有影响的伦理思想。亚里士多德从维护奴隶主阶级整体的利益出发，则提倡利他主义。他说：“一个有德性的人往往为他的朋友和国家的利益而采取行动，必要时，乃至牺牲自己的生命。他宁愿捐弃世人所争夺的金钱、荣誉和一切财物，只求自己高尚。”① 优素甫的利他主义，也可能与亚里士多德的观点有一定关系。在利己主义与利他主义的尖锐对立中，《福乐智慧》所传播的是利他主义的思想。这是值得赞扬的。

《福乐智慧》的最高道德境界，是远避一切邪恶而“企求至善”（第5141行）。在《福乐智慧》看来，人生的流逝，皆是一场春梦。惟有善行善举，才能获得永恒的福禄。永生不死非企求可得，而善行善举的福禄却是永恒的。因而人就应当用他全部的人生，去追求至善。所有不是追求善行善举的行为，便都是在虚掷时光。所以，它劝戒人们莫虚掷时光，要一心一意礼拜真主，将功德追求。这种礼拜真主、追求功德的行为，才是真正珍惜生命的行为。当你一心追求至善而无他求时，自然也就心地坦荡、达到最高的精神境界而不复再有什么惋惜与懊悔之处了。《福乐智慧》写道：

“无论身居何处，要行为善良，
应求善德，不求门第声望。

① 转引自梯利：《西方哲学史》上册，商务印书馆1976年版，第106页。

人中英杰不会忘乎所以，
处处都走在正道之上。

为人如果秉性善良，
无论何处，都会心怀欢畅。

好人处处行为良好，
善事定能获得善报。

莫要作恶，要秉性善良，
无论何处，都会心怀坦荡。”（第3507—3511行）

由此，《福乐智慧》反而复之地劝戒人们，要多修善功，多兴善举，多积善德，多做善事。

这里，对至善的追求，是和对真主的礼拜紧紧联系在一起的。就实质而言，所谓对至善的企求，就是抛却一切，一心膜拜真主。按照作者的观点，除了礼拜真主而外，其他一切活动都是无谓的。但是，这种要人们抛弃一切现实生活的活动，只作礼拜、只膜拜真主的观点，完全是一种虚无的、无所作为的消极思想。劳动者是不可能抛却一切现实的生产劳动等活动而只追求“至善”的。只有部分有闲者或可这么做。假若社会中的人们受此种观念的影响，真地抛却现实而热衷于追逐“至善”。那末，社会岂不就会因为人们无谓虚度时光而停滞不前吗！现实的社会，现实的生活与幸福，都只有用辛勤的奋斗去创造和争取。哪有可能在企求“至善”中自天而降呢！由此看来，如果说善德即是利他的思想颇有值得肯定之处，那末，当作者把这种行善的观点和真主膜拜的观念结合在一起，并推至极端，以为真主的膜拜即是至善，并要求人们去追逐这一至善时，它的可取之处便消失了。它所灌输予人们的，只是追求无所作

为、坐以待毙的消极意识，从而对被压迫者的奋发抗争，对社会的前进发展，起消蚀阻滞的作用。

二、正义、幸运、智慧、知足

正义、幸运、智慧、知足是《福乐智慧》的四大基本伦理规范。它要求人们的行为必须以四大基本规范为准则，努力去实践这四大基本准则。序诗说：

“再说此书包涵的内容，
四样珍品构成其基础：

一是‘正义’，以诚为本，
一是‘幸运’，意味着幸福；

一是‘智慧’，价值崇高，
一是‘知足’，伴随着欢愉。”（序二第64—66行）

这就说明，作者在写作时，就是自觉把正义、幸运、智慧、知足作为基本线索的。“华章的精义全在此四者，以它们为主线编撰成书。”（序二第72行）所以说这四者是全书的基础，或者叫基石。

正因为这四个规范是全书的基础，作者便精心加以设计，让它们人格化，把它们变成四个在国家生活中地位显赫、发挥着主宰作用的人物。“正义”取名“日出”，让他当了国王。“幸运”取名“月圆”，让他当了大臣。“智慧”取名“贤明”，做了大臣的儿子，并继承了大臣的位置。“知足”取名“觉醒”，是大臣的宗亲，即至亲，他当了隐士。如此，正义、幸运、智慧、知足，既是四个基本的思想准则，又是四个左右国家、社会命运的人物。书中有时是在写人，有时则

在写思想。这种处理方式是相当独特的。究其用意，就在于把正义、幸运、智慧、知足抬到足以作为社会生活、伦理思想之“基石”的高度，从而能够有力地作为全书的“主线”阐发出来。

正义以诚为本，幸运意味着幸福，智慧价值崇高，知足给人们带来欢愉。因此，能够实践这四规范者，便是诚实正直的人，幸福、崇高、欢愉的人。这样的人，就是真正的人，是善的人。所以，在这四个规范中所包含着的核心观念，还是善。这四者是达到善所必须的四大准则，它为人们指出履行善德善行所不可欠缺的四个基本的方面。从这四个方面努力，才可以逐步修善。如果内心真诚信奉真主，则有可能企求至善。当然，这四者涉及的范围不限于伦理道德，但就中主要的还是伦理道德的问题。

下面，不妨对这四规范略作一些考察。

（一）正义

何为正义？国王用三条腿的椅子加以比喻。三条腿的东西正而又直，三条腿的东西不偏不倚。所以正义的正，指的就是正直，正而又直，公正而不偏倚。无论对于任何人，上至君主大臣、下至黎庶平民，都一视同仁，毫无二致，一概公平正直。而正与不正的标准，在于能否做到义。所谓义，当然就是中世纪等级社会统治与被统治的准则。自觉地、口心如一地按照这种统治与被统治的准则行事，这就是有义。坚持这种准则而公正不阿者，曰大义禀然。所以《福乐智慧》认为，正义以诚为本。诚即口心如一。“国王说：你瞧那正直之士——语言和心灵保持一致。口心一致，表里如一，这样的人方为正直之士。”（第862—863条）也就是诚心诚意地行义。既正又义，即口心如一地坚持中世纪封建统治社会的准则而不阿，这就叫正义。《福乐智慧》有句话：“善德即意味着真诚正直。”（第5922行）相当集中地揭示了它赋予正义的含义，即：一者，正义就指真诚正直；再者，欲做到善德，就必须有正义，人若真诚正直，

善德即在其中。正义的核心，还是行善。

《福乐智慧》对正义作了最高的赞颂，让它化身为国王，比之为红日，暗喻正义是一种永恒而不变的准则，是不可动摇的：

“你瞧那太阳浑圆无缺，
灿烂的光辉始终如一。

我的秉性也和太阳一样，
充满了永无亏缺的正义。”（第825—826行）

因此，正义的准则，有着极端的重要性：

“由于公正不阿，青天矗立不动，
由于坚定不移，大地草木萌生。

莫要左右摇摆，要身心正直，
正直人两世都达到真境。”（第5600—5601行）

简直是：没有正义就没有一切；为了正义才有此青天大地，有此天地间万物。正义成了作者心目中至高无上的准则。在四个规范之中，它居首位，是最基本的规范。

何以正义如此重要？《福乐智慧》对此作了明白的解释：

“须知正义乃社稷之基石，
君王正直，才能生存下去。

有一位智者曾讲到这点，
谁要听智者的话，诸事顺利。

社稷的基础建于正义之上，
正义之道乃社稷的根柢。

君主对人民执法公平，

定会实现愿望，万事如意。”（第819—822行）

再清楚不够了。正义是社稷的根柢。只有贯彻正义的准则，社稷才能安宁，统治才能稳固。正义，这是巩固中世纪社会统治的根柢。因为，本来它就是这种统治秩序在道义上的结晶；反转过来，坚决地把它贯彻，才能有效维护这一社会的秩序。

由此，作者就要人们相信，应当正直、公正、口心如一。什么事物正直，它必然美好；什么事物美好，它一定正直。只有正直、正义，才能幸福美满；只要正直、正义，就能幸福美满。《福乐智慧》写道：

“人若正直，生活就会美满，

生活美满，就会幸福绵绵。

请听诚实善良的人说些什么，

世界的柱石啊，你要按此话去做：

要口心正直，行为端正，

幸运和财富会向你降临。

你若正直，生活会幸福美满，

愿你在福乐中永享太平。”（第2757—2760行）

所以，正义是人人都必须遵循的、最基本的行为规范。国王日出就是正义的化身：“我审理百事，以正义为本，无论你是伯克，还是奴隶。”（第809行）同样，大臣月圆临终总结他的一生也是：“在今世之事中，我与你为伴，我处事公道，行为正直。”（第1355行）

（二）幸运

何为幸运？《福乐智慧》认为，幸运意味幸福。“幸福是什么，

请为我说明，有谁在人间获得了幸运？”（第1975行）从这可看出，幸福与幸运这两个概念大体上是在同等的含义上使用的。

关于幸福，在伦理学史上也是众说纷纭、争论不休的。《福乐智慧》认为：

“幸运在哪儿，你快向它折腰，
若和幸运作对，决没有好报，

幸运一来，生活充满福乐，
百事如意，日日美餐佳肴。”（第681—682行）

这是对什么是幸运的描绘。从这种描绘中可以看出，作者所说的幸运，也就是现实生活中的欢乐与满足，其中就包括美餐佳肴之类的物质享受。《福乐智慧》并不完全否定现实的幸福，它曾说到：“今世的幸福并非坏事，只要你会享用而获得美誉。”（第3975行）

因此，书中教给人种种道德手段，以便挣得幸运而不致丧失：“有几样东西能把我拴住，让我向你一一地讲述。捕捉我的人要谦恭有礼，要谦卑温和，语言甜蜜。要稳健持重，行止有度，要不沾坏事，远远回避。积攒的财物，要用得其所，要举止端正，仪态映丽。对于尊者，要尽心效力，对于卑者，要说话和气。对于人们，不盛气以临，对于弱者，不嘲笑欺侮。不要好酒贪杯，虚度时光，不任意挥霍，浪费财物。不征歌逐舞，追欢逐乐，要品行端方，持身正直。若问幸运的锁链，就是这些，用它们束缚幸运，它难以逃逸。”（第702—710行）同样的意思，在第1701—1715行等处，又有了复述。

不过，按照作者的思想状态，他是把人们的幸运与最高封建统治者紧紧联系在一起的。因为封建统治者实即人们命运的主宰者。据此，作者便提出了这样一个论点：“君王即是幸运”（第606行）。在

他看来，君王如果对谁眷顾垂青，谁就会心胸豁亮，充满信心。君王如果向谁笑脸以对，谁就会双目生辉。君王如果对谁表示亲近，世间万物都会向他靠拢。君王如果靠近他，他就会心愿得遂，万事亨通。

不但如此，按照《福乐智慧》的主导思想，现实的生活是短暂而无意义的，只有来世才是久远而有意义的。因此，真正的幸运也是在于来世，而不在于今世。今世犹如一阵飘风，今世的幸运也是变幻莫测。所以，幸运是变幻莫测的，这就是《福乐智慧》所要着重阐说的、在幸运问题上的中心点。书中为幸运起名叫月圆，也就是要说明，月有圆有亏，居无常时。而且大臣月圆在见国王时，居然坐到一个圆球上。这种戏剧性细节，也是要强调地衬托月圆变幻不定的性格。幸运名叫月圆、月圆坐着圆球，这双重的形象性描述，都是在于尖锐指明，幸运是变幻无常的。

“莫为幸运而得意，它有来有往，
莫轻信你的幸福，它来而复返。

假若这幸运永将你伴随，
幸运的好处将难以说完。

假若这幸运有来无返，
黑夜就不会取代白天。”（第694—696行）

既然如此，结论只有抛弃这种不可捉摸的幸运：“这世道和幸运无常，要把它抛弃。”（第5174行）

抛却现实的幸运，人们再追求什么？就是修善积德，以求来世的幸运。《福乐智慧》写道：须知幸运无常，当它厌烦时，即对你翻脸，因此，“莫要相信幸运，要多多行善”（第549行）。幸运的人啊，若要幸运长在，你就该广修功德，多多积善。

总起来说，《福乐智慧》虽有肯定现实幸福之处，但就其基本的思想来说，对现实的幸福是否定的。它所谓的真正的幸运在于来世。它的幸福观，是来世幸福之观。其用意，在于引导人们去修善积德祈求来世的福禄。

（三）智慧

何为智慧？智慧并不只是一个伦理道德的问题，甚至主要也不是伦理道德的问题。但不少思想家，都把智慧当作一种崇高的道德而加以推崇。柏拉图就曾把智慧、勇敢和节制都作为道德条目提了出来。在基督教的宗教道德中，同样有正义及智慧、勇敢、节制等要求。

在《福乐智慧》中，作为道德规范，智慧指的是什么？从书中的论述看来，主要是指使人成为崇高的人的品质。它是美德，是善的标志，是使人能够上升到崇高境界的一种高层次的素质。所以序诗才说，智慧"价值崇高"。而专论智慧的第十章则说，智慧好比黑夜的明灯。

"智慧使人高升，知识使人高大，
借此二者，世人方能非同凡响。"（第289行）

智慧是人的内秀，借助这种内在素质，人才能上升为不同凡响的、高大的"贵人"，而别于无智慧的愚鲁的下贱黎民。有智慧的人才是尊贵的人，才受人崇尚、受人尊崇。所以，有智慧的人才是高大完美的人。

当贤明讲述智慧时，说智慧身价甚高、品行端正，性情温柔、态度持重，指引善路、一片仁心，目光锐利、视野宽广。由此可见，智慧是一种多么令人崇尚的高贵品质。贤明自己就是智慧的化身。贤明是大臣月圆的儿子，他接受了月圆的遗训，而又继承了月圆的大臣职务。作者的这一安排，当有青出于蓝而胜于蓝的意思。贤明的高尚，也就暗含着智慧这种品质的崇高之意。贤明是一个什

么样的人呢？国王专门对他进行了考验，证明了贤明，办事公正、条理分明，清廉自守、一尘不染，作风正派、品行端正，办事合乎正道、顺乎人情，肩负重托、愿把生命奉献，得宠时不仗势欺人、失宠时没少做贡献。由此看来，他是举世罕见的好人。

一句话，智慧是人的高层次的品德。高贵的人必须有智慧，有智慧的人才能成为高贵的人。这种高层品德的意义，归根到底，也在于它是达到善德的最有力的手段。"真主赋予谁意识、知识和智慧，他就能打开美德善行的门扉。"（第151行）

不过，这里所说的高贵的人、贵人、高大完美的人等等，是与尊卑等级观念紧紧结合在一起的。实际上，只有统治阶级中的人，才是作者心目中的高贵的人。被统治、受摧残者无论如何是被排除在此之外的。因此，作者实际上是把人划分成有智慧的与无智慧的两部分。前者是高贵的，后者是低贱的。智慧这种品质，主要是高贵的统治者才具有的。

（四）知足

何为知足？就其一般含义而言，无非是指对现状感到满足而不复有他求的意识状态。《福乐智慧》的观点也是这样。

"请听知足之人讲说什么，

他因为知足而得到了福乐：

食足以果腹，吾愿足矣；

衣足以蔽体，吾愿足矣。"（第3799—3800行）

食以果腹，衣以蔽体，吾愿足矣。这短短的语句，十分实在地表达了《福乐智慧》的知足观。按照《福乐智慧》的观点，只要食能果腹就成了，不管吃的是什么，都不应有不满足的非份之想。珍馐美味、大麦小米、麸皮糟糠都一样，都应感到满足，都不应眼红、不应有怨恨之言。

"你享用的是珍馐美味，
我却满足于小米麸皮。

吃饱后晚上同样安眠，
我的日子也照样过去。"（第3614—3615行）

显然，珍馐美味、大麦小米、麸皮糟糠，是各不相同、甚或完全不同的生活满足。珍馐美味是剥削者、统治者的生活；大麦小米是中世纪社会普通小康者的生活；麸皮糟糠是社会最低层在饥饿死亡线上挣扎者的生活。作者认为他们是各得其所，同等地都应感到满足。珍馐美味者固然应当感到满足，麸皮糟糠甚至更糟而无衣无食者，同样也应感到满足。这种知足观，无异于说，享乐者尽管尽情享乐，贫困者更应安于贫困，这都是真主的安排。这种观点，实际上是劳者不得食、饱食者不必劳的剥削社会状况在道德观念上的反映；同时，是为了维护这样的社会状况而不被打破服务的。

书中认为，如果能够不管什么样的遭遇，处处都能感到满足，这样就能够获得自我欢愉、自我快乐，这也就是最大的富足。因此，"知足之人即是幸福的帝王"（第3798行）。知足者虽贫，堪称富翁，知足的奴隶好比是皇上，知足的奴隶胜过贪婪的帝王。总之，只要有自我知足的满意的心情，就一切都好了，贫穷会变富裕，奴隶胜过帝王。就是说，不是现实的生活决定人是否感到满足，而是自我满足的心情决定了他现实生活之是否好坏。这当然颇为可笑。这种观点，除了宣扬者的欺骗而外，往往又是小生产者生活贫困又无力摆脱的自我安慰，是这种自我籍慰意识的道德化。"知足常乐"这句在中国人中流传了数千年的道德格言，同样也是这样的意思。

照这种观点，如果不知足，便是贪婪，是不道德的，是应当受到斥责的："知足者说些什么，请听，知足乃是富足之本；贪婪者攫取

了整个宇宙，也难以把他称做富翁。所谓‘穷人’，指的是何人？贪婪者多么富有，依旧是贫民。贪婪之徒纵有财富也无益处，知足者啊，愿你怜悯贪婪之人！”这里，“怜悯”者，即谴责也！谴责不知足者，同样是要告诫人们：应当安于现状。谁应安于现状？含义似是双重的：被压迫者应安于现状而知足，不要妄自造次、有贪婪之求；压迫者也应安于现状，不应过于贪婪，否则也不道德，宜应维持现有财富即足。

这种知足观让人安于现状，不求进取，不得超越，是消极的。《福乐智慧》直陈了此中的消极思想：

“我衣足以蔽体，食足以果腹，

让世界陆沉吧，它毫无益处。”（第3797行）

你看，仅果腹蔽体即足，此外不管他世界如何，即便陆沉，也一概不顾。多么消极而可怕的颓废感！由此看来，消极的知足观是有害无益的。

为什么必须以这种知足观为道德的规范？因为这是真主的安排。所有一切道德戒律，最终根蒂都在于真主的意志。因此，“知足乃信主的表征。”（第2159行）如果你坚信真主，就应当知足；如果你知足，就表征出你对真主的虔诚。不知足，无疑于对真主的不敬。这样，虔诚的教徒们也只好屈从于这种消极知足观的绳索之下而呻吟。

以上说明，正义、幸运、智慧、知足是《福乐智慧》的四大基本道德规范。其中贯穿着善的核心观念，而最终又都从属于真主。正义是最基本的，所有人都必须履行的。但对不同人的实际意义不同。对统治者是要求他按当时等级制度的社会秩序施行统治；对被统治者则要求他们遵守这种秩序而不能违犯。幸运是人人追求、实则虚幻的，真实的幸运在于来世，因而幸运的真谛在于修功。智慧属于高层的品格，实际上是统治阶级人物中才具有的素

质。知足主要针对黎民，告诫他们应安份守己。

三、诸多道德范畴

正义、幸运、智慧、知足四大规范的进一步展开和具体化，便形成了一系列的道德范畴。道德规范是对人们行为和关系的基本道德要求。道德范畴则把某一方面的道德行为和关系概括出来。

《福乐智慧》对道德问题的叙述十分详尽，除较为重大的理论观点外，还有不少具体的细节。因之，书中所包含着的道德范畴，也是相当多的。有的范畴所概括的内容，反映了人们行为与关系中的一般性方面，它具有普遍性的约束作用；有的范畴，只反映人们行为与关系中的某一特定侧面，它只对这一特定侧面的行为与关系起约束作用。为了便于探讨，我们把前一类范畴称为一般范畴，把后一类范畴称为特定范畴。《福乐智慧》中的一般范畴主要有善与恶、义与利、欲念与信仰等；特定范畴主要有慷慨、人情、忠诚、信义、廉耻、谦逊、英勇、理想等。

下面，我们略作一些考察。

（一）善与恶

善与恶是一对对立的范畴。善行是《福乐智慧》伦理观念的核心。由此，善恶的对立，便成了《福乐智慧》中的一对主要范畴。

《福乐智慧》认为，善就是优良品德的总称。与此相反，恶指的就是各种恶行，即为人所不应有的恶劣品行。书中写道：

“让我告诉你什么是坏事，
你要远离邪恶，行为纯正。

我讨厌的事情，一是说谎，
还有一件是以势欺人；

一是贪得无厌，一是饕餮成性，
一是性情急躁，一是卑劣无行；

一是脾气暴躁，一是肝火旺盛，
一是手脚不牢，一是贪杯好饮。

这样的坏人，我从不喜欢，
如今我一一地对你讲明。

你若想讨我喜欢，
愿你能远离这些恶行。”（第847—852行）

由此看来，书中所一一列出的恶行，是相当广泛的。有时，书中把性情乖张、爱说谎话、悭吝成性等，当作对人有害而无益的三件事提了出来。有的地方，对于坏事还有其他不同的提法。从这可以看出，恶是泛指一切坏行为。

《福乐智慧》具有素朴对立的思维方法。因此，它认定，善恶是根本对立而不相容的：“善与恶二者势不相容，直与曲契合更难上加难。黑夜和白天不能并存，烈火和清水结不成伙伴。”（第2249—2250行）这种观点，看到了善恶之间的对立，但未进一步揭示它们之间的联系与转化。善即是善，恶即是恶，水火是不能相容的。这反映出它对善恶的认识只达到知性的阶段。不过，它把善恶间的界限划分得十分清明，不容有任何混淆，对于戒恶扬善，有着积极的引导意义。作为道德观念，在善恶问题上，首先一步，就是要求人们把善恶区分开来。因此，强调二者之间的不相容性，是首先应加以肯定的。

《福乐智慧》还认为，善难恶易：“行善好比登山，难之又难，作恶好比下坡，易之又易。”（第903行）既然如此，善行并不是人人都

能作得到的，恶事却很容易感染上："高山并非人人登得上去，善事并非人人都能做到。须知珍异之物，得来不易，愚昧之徒万难获得善道。"（第905—906行）一般地说善难恶易，也是可以的。当然，这也只是一种初浅的认识，并未进一步说明何以难、何以易，善恶之所以发生的根据何在。但是，在这种论述中，作者实际上是认定，"愚昧"的下等人万难获得善道，只能作恶，万难行善；惟有有智慧的统治者们才能行善。在此，善恶就以阶级而分野了：善是属于统治者的，恶则属于被统治者。他们之间界限分明。从这里就又看出了作者的阶级局限性。

不过，《福乐智慧》从对善恶的对立认识中所要引申出来的结论，是要教人弃恶从善，告诫人切莫作恶，甚至莫与恶人为伍，以免受其感染。它认为，恶人即便有名望，也终会噬脐莫及。坏人干坏事，报应是悔恨。对于恶人，应以恶报恶。如果不禁绝坏人坏事，国事便不能得到改善。对于坏人，我岂能赞扬。对于坏事，我岂能原谅。我怎能不喜欢善德之人。我怎能不赞颂善德之举！须知善德为右，恶行为左；你左边是地狱，右边是天国乐园。人人都必须作出自己的选择。

"善良人啊，切莫作恶，

用你的言行多兴善举。"（第1148行）

这便是结论。

（二）义与利

《福乐智慧》倡导利他，主张正义。此中，就提出了义利的关系问题。

义利的关系问题，实际上就是整体利益与个体利益的关系问题。这也是伦理学史上争论激烈的问题。中国伦理学史上，就长期存在着"义利之辨"。孔子重义轻利，说什么君子喻于义、小人喻于利；墨子强调义利并重，主张兼相爱、交相利；荀子也认为义与利

是“人之所两有也”，主张兼顾。

《福乐智慧》对不少问题往往交织着相互矛盾的不同见解。如对人生问题，大臣贤明的行善与隐士觉醒的遁世两条道路并陈就是这样。在义利关系问题上，也是如此。

从《福乐智慧》倡导利他、主张正义来看，它应当是重义轻利的。实际上，书中也是强调了这种思想的。但与此同时，书中还隐含着人有自私本性的思想因素。他说：“人固然可以代他人说话，唯独自己最能关心自己。”（第516行）从这种观点出发，他认为，人的一切活动，归根到底都是为了利益。他说：

“请听豪富巨贾说的语言，
他为了追求利益将世界跑遍；

有益的奴仆胜过自己的儿子，
无益的儿子和敌寇无异。

为着利益，人们才奔波不停，
没有利益，猎人会老死家中。”（第3002—3004行）

这里说得很清楚，人们都是为着利益才忙碌奔波的，甚至敌我的界限也都以利益为转移，因利益而改变了。“人为了利益方愿做奴隶”（第2981行）。这句话，集中地概括了这种思想。这种思想，是相当兀直的利益决定论，且不掩饰隐晦。

用这种观点来解释君臣关系，完全撕掉了中世纪在君臣关系上所蒙上的神圣面纱，便同样是一种赤裸裸的利害关系了。请看：

“君王啊，臣仆与国君的关系，
就如同商贩和货主的关系。

货主为商贩提供物品，

商贩将物品在世上流通。

随着岁月流逝积累利息，
然后当面分成，各获其利。

因此臣仆和国君之间，
如同合伙经商，利益相关。

国君给臣仆财物，美言相勉，
臣仆为国君把自身奉献。

臣仆不惜生命执刀奋战，
获得的报酬是城镇田园。"（第2994—2999行）

且看，君臣之间的关系，原来只不过是合伙买卖、当面分赃的利害关系。不多的几行诗，维妙维肖地把封建君臣关系的全部见不得人的秘密，给暴露在光天化日之下了。这不能不说是《福乐智慧》中少有的绝笔之一。这种从实际的利益关系出发，去分析君臣关系的观点，包含着唯物史观的个别的、素朴的思想因素，确属精彩之至。

不仅如此，有时书中又把这种观点发挥到了极端。说"谁有财富他就有超人的本领，不利变为顺利，说话聪明机灵。举世无双的哲人倘身无分文，纵有辩才，也好似哑人。"（第3705—3706行）这就达到了金钱万能论的地步。

但这种观点与全书的主导的思想是不一致的。作为献给国王的书，它所应提倡的是善行、正义。因此在有意无意之中吐露了真言之后，《福乐智慧》还是又回归到自己所认为的正道上来了。它声称："忠贞的臣仆均系如此，不谋私利而利于君王。"（第1879行）这

里说的是臣仆应弃私利、忠君王，此即为义。这种观点与合伙论的观点当然是相悖的。

不但君臣的关系如此，一般人也应弃利求义，才算幸运："不贪钱财的正直之人，才能得到人世的幸运。"（第1726行）因此，《福乐智慧》多方劝人勿敛财。不过，勿敛财的思想，不仅和弃利求义的思想有关，而更重要的，又是和它的消极人生观点联系在一起的。它说，为积财聚富你忙碌一生，咽气的时候欲留给何人？"人既无可能长生不息，何必苦苦地将财物敛聚。"（第4683行）

看来，在义利问题上，《福乐智慧》是交织着不同的、相互不尽一致的思想的。

（三）欲念与信仰

与善恶、义利相联系的另一对范畴，是欲念与信仰之间的对立。欲念指个人的种种私欲，贪婪邪恶的欲望、追求。这都是恶行。信仰是对真主的膜拜。这是最高的善。《福乐智慧》所要教人的，是弃恶从善，最终归结到对真主的永恒追求。因此，它把私人的各种欲念，都断定为恶的，是对真主信仰的背叛。这样，《福乐智慧》便把欲念与信仰对立了起来，而要求人们弃欲修行。此中所贯穿着的，则是宗教的禁欲主义。只有弃绝欲念，才能达到高度的道德境界："谁弃绝欲念而祈祷修行，无形的敌人就无机可趁。"（第3628行）反之，如果你真的信奉真主，就必定要弃绝欲念："倘若你想虔敬真主，进行祈祷，应紧闭门户，莫放纵欲念。"（第4560行）

据此，《福乐智慧》断定，欲念是最凶恶的敌人。只有抑制欲念才能使自己高贵。因此，切不可满足欲念的要求，而必须弃绝、禁绝、戒尽。请听：

"最凶恶的敌人莫过于欲念，
时时处处它都把圈套布满。

莫任其所为，要矢志弥坚，
聪明人绝不会放纵欲念。

请听听严于律己者的言谈，
他抑制自己，禁绝了欲念。

有知者啊，莫做欲念的俘虏，
否则会毁弃了信仰的道路。

谁若是事事追求欲念，
他就不是有知识的好汉。

谁若做了欲念的俘虏，
他就不是有智慧的男儿。

谁若时时沉湎于欲念，
他定是无知者，无须多言。”（第3637—3643行）

基于这种观点，《福乐智慧》要人戒绝各种欲念。如，戒贪婪：“人若贪婪，会变为囚徒，……贪婪者纵然为君，仍然是奴隶，贪婪的人总是下流卑俗。”（第2723—2724行）

戒情欲：“愿你以理智将情欲制服，屈从了情欲会变为野人。身心享乐会将你摧毁，欲念对于你是无尽的苦痛。”（第5403—5404行）

戒敛财：“今世的财富与信仰不共戴天，你瞧，享用财富会把信仰摧残。”（第3539行）“今世的财富并不那么美妙，谁有了它，秉性会被它改掉。”（第3562行）

戒贪食、贪酒：“抑制你的胃口，莫做贱种，莫为了口腹受他人

奴役……贪食者啊，切莫做贪欲之奴，一俟为其所俘，再也难以脱出”(第 4589—4593 行)；“酒徒啊，莫要贪杯好饮，酒把你引向贫穷的途径。庶民好酒，钱财一风吹走，国君好酒，国家怎能稳定！酒是敌寇，酒将掠走你银钱，寻衅闹事是酒徒的习性。醉酒之人与白痴无异，白痴办事，怎能合乎人心！”(第 2096—2099 行)

甚至要禁绝一切欢愉享乐：“欢愉享乐是昏昧的表征，昏昧能毁了人的一生。莫要在昏昧中醉生梦死，真主啊，愿你把沉睡者唤醒！”(第 5270—5271 行)这是很明显的苦行僧的哲理。

不过，如前面所述，《福乐智慧》不少地方，观点是有矛盾的，在财富、享乐问题上也是这样。它的总的观点是禁欲主义的。但有的地方却又充分肯定了现实财富的价值，并把财富与信仰统一了起来。财富与信仰不但不矛盾，而且还是实现信仰所必须的条件。它说：“不能说今生的财富丑恶不堪，自用又惠人，会得福缘。……财富是通向行善的向导，财富是医治百病的良药。人有财富方能得到知识、智慧，行善积德方能心愿得遂。……您想朝觐，须有财富方成，想做圣战者，离了它不行。人倘无财物，两袖清风，就难以施舍去行善功。”(第 3977—3983 行)这种观点与上面的观点截然相反。上面的观点是抽象的；这种观点是现实的。但上面的观点才是书中的基本观点所在；这种观点却是不得不认可的。

(四)特定的道德范畴

(1)慷慨

《福乐智慧》所说的慷慨是与悭吝对立的，是广义的。其中包括了对钱财的不同态度，但不限于只讲对钱财的大方或小气。慷慨是指包括能够坦然大度处置钱财在内的为他行为。悭吝则指自私、心胸狭小的愚顽行为，包括一毛不拔、对任何钱财都舍不得的偏狭行为。《福乐智慧》解释说：

“人人都说慷慨，何谓慷慨？

慷慨者不惜生命以报人情。

施舍金银者算不了慷慨，
慷慨者为众人奉献生命。

慷慨者为众人赠送财物，
人们会汇集在他周围，将他簇拥。”(第6105—6107行)

对慷慨的这种解释，是与善行、正义直接联系着的。坚持正义、善行者必然慷慨，慷慨者是智慧的、幸运的人。

慷慨与悭吝是对立的。悭吝是可鄙而有害的。“世上没有什么东西比悭吝更坏，不吃不喝，临死带不走分文。”(第1672行)所以，莫要悭吝，要慷慨大度，慷慨者的名字永留人寰。“悭吝者被咒骂，慷慨者被赞颂。”(第1731行)

不过，即就慷慨与悭吝，也不是任何情况下一凡慷慨皆好，一涉及悭吝皆坏。与对其他事物的态度一样，亦得有个恰如其分的正确理解。比如，“司库要手紧、悭吝，头脑清醒，方能避免挥霍，保住库存。慷慨是美德，切不可放弃，但不可用他人之物去摆阔气。”(第2799—2800行)看来，在这个问题上，作者也反映出了朴素的辩证思考的特色。

（2）人情

“人对你有义，你应对人有情，
人对你有情，你应对人有义。

以德报德是人之常情，
有情有义，留芳百世。”(第1690—1691行)

这是《福乐智慧》所引述的一位俊杰的观点。这种观点，要求人们彼此之间，应当有情有义，以德报德，而不应当薄情寡义，无情

无义，有德不报、以怨报德。在这里，情、义、德是联系在一起的。真正的人情，是贯穿着德和义的情，而不是在德义之外，有损德、义之情。所以，书中又解释说："人情的标志共有两个，一是仁爱忠诚，一是慷慨施赠。"（第6103行）这里，慷慨主要就财物而言，仁爱忠诚则主要指的精神。即从财物与精神两方面，人们相互之间，都应本着德义真诚相待，而不能相反。这样，人们间就彼此洋溢着作为人的情感，人们的生活就会因此而幸运。人是因有人情才被称为人的；作为人，也是"因有人情而声名远扬"（第1600行）的。所以，"好人啊，千万莫要丢弃人情，人情还须以人情报。"（第1596行）。人若不懂人情，他就和蠢牛没有两样！

这种充满人情味的呼唤，反映出一股强烈而纯朴的感情。大抵说来，是中世纪小生产者真诚愿望的表现，是这种朴实情感在道义上的反响。当时的人们，是有必要和衷共济、相帮相助的。"谁若对你付出了辛劳，你应该对他加倍地报偿。"（第 1597 行）个体的小生产者，若缺乏、没有这种作为社会力量的"人情"的支撑与帮助，单个生产者的薄弱力量，是很难于生存与发展的。尤其在遭到灾荒之年或意外打击时更其如此。因之，小生产的社会是非常渴求人情味的社会。到了资本主义社会，人与人之间的关系都变成赤条条的利害关系了，这不能不说是人类伦理情感上所付出的一种代价。

当然，这里头所说的德也罢、义也罢，又都只能是封建社会的德与义。以人情报人情、以德报德、以义报义，就包含着对统治者必须感恩戴德、自甘承受压迫剥削之"大"义在内。

（3）信义

信义所要求的，是信守自己所承诺的诺言与义务。要言而有信，反对言而无信。

《福乐智慧》认为："信义是处事为人之本"，"自食其言会丧失

福运。"《福乐智慧》说到"本"的地方颇多。按本意，"本"指事物的根本。在书中，"本"多数在于指出问题的重要性。信义是处事为人之本，也就在于指出信义对于处事为人的极端重要性。反过来，自食其言的人，不仅对他人是不义的，有信才有义，而且他自己也会因此而丧失福运。为什么？因为"谎言欺人者不是好人，言而无信者更是孬种。"（第 5077 行）言而无信者自己使自己成为谎人、不好之人、孬种、无信无义的坏人。既然成了坏人，怎还会有福运呢？可见，守信义，于己于人，都极为重要，可说是处事为人之本。

因此，《福乐智慧》要求人人守信义，上至国君，下至黎民。"大丈夫一言既出，驷马难追，言而无信者好比女人一般。"（第5080行）对于君主来说，如果自食其言，更是最坏的品行。这样的人是不能享有至尊的声名、不能做一世之主的："此辈安能成万民之王——满嘴假话而两手空空。"（第 5075 行）

（4）忠诚

《福乐智慧》高度赞扬忠诚的品质，认为忠诚乃是人性的根本：

"智者对忠诚者多有赞颂，
忠诚者于人是无价异珍。

智慧和知识告戒于我：
遇到忠诚者要捧在手心。"（第 1946—1947 行）

忠诚指对他人忠实而诚心，不是虚假欺诈。人与人之间应当忠实真诚，这样才有正常的关系，彼此才能幸运。人性本来就应当是善的，是为他的，相互帮助的。只有忠诚的人才是善的，才是合乎人性的。如果人与人之间不是忠心，而是虚假；不是真诚，而是欺诈。这就是以恶相待，就违背了人性，也就没有什么幸福可言。在《福乐智慧》看来，忠诚是人性的根本因素之一，不忠诚的人不能称之为人，这是不言而喻的。

忠诚既是就人们之间普遍的相互关系而言，又特别是就臣属对于君王的关系而言。《福乐智慧》认为，臣下无条件效忠君王，以使君王从中享乐，这也是理所当然的。它说："臣仆忠心，为君王效力，君王安享荣华，福乐无疆。"（第1881行）《福乐智慧》的君权意识是至为浓厚的。

（5）廉耻

廉耻即清廉知耻，持身清廉，洁身自好，不贪不婪，且有羞辱之心，能自知耻，见善自为之，见恶自耻而不为。廉耻做来不易，但素为贤人所倡导与赞颂。

《福乐智慧》把知耻和正直、善良并列为使人福乐无穷的三秉性之一。而善德是《福乐智慧》伦理思想中的核心观念；正直即正义又是最基本的道德规范。由此看来，廉耻被摆到相当高的位置上。《福乐智慧》认为，只有知耻，才能使人品行完美，"知耻者才有完美的品行。"为什么呢？

"谁若是具有廉耻之心，
就不会去干肮脏的事情。

真主给谁赋予廉耻和善性，
即是赋予他幸福和光荣。

廉耻阻止人不干坏事，
廉耻引导人广积善行。

廉耻乃是男儿的美饰，
廉耻乃是善德的导引。"（第 2006—2009 行）

有了廉耻的道德意识，人们就不会去干肮脏的恶事，因为那是可耻的；反之，按照这种自觉意识，就必然导引人们去广积善德。因

此，廉耻的道德意识能对人的行为起约束与导引的作用，使人的行为趋于品行完美。缺乏廉耻的道德意识，就叫寡廉鲜耻。寡廉鲜耻者对恶事无拒戒之心，行恶而不觉其为恶，纵恶而不能自悔，无羞辱之心，以恶为善，不能自拔，是最可耻的。

《福乐智慧》痛斥无耻之徒："对无耻之徒要远远躲避，无耻者的眼珠一片昏暗。无耻者的脸面是无肉的骨架，无耻者的眼睛是填不满的深渊。"（第 2205—2206 行）它赞扬知耻之人是人中精英、好汉："人中的精英是知耻之人，知耻之人是人中的好汉。"（第2201行）它认为在战斗中，知耻的男儿必定英勇奋战，无耻者会逃跑在先。

（6）谦逊

《福乐智慧》强调："有福而谦逊，是多好的美德"（第 1700 行）。谦逊，书中有时也提谦和、谦卑，甚至提卑躬等，无非是指谦躬、和善、虚心、恭让的道德品质。有这种品质者，自我评价偏严，名卑于实而不自满。谦卑自守往往被看作是君子仁人的高雅品格。《易·谦》中有"谦谦君子，卑以自牧"的名句。在《福乐智慧》看来，谦逊是一种高尚而美好的品质。它把谦逊和幸运联系了起来："幸运好比是一株幼苗，谦卑乃是幼苗的根。谦和的人们多么美好，脸上光彩，百事如意。"（第 1704—1705 行）

谦卑、谦逊的反面，就是高傲自大。《福乐智慧》认为，高傲自大是不良的行为，骄傲能毁坏正直的途径。它说："趾高气扬者上不了蓝天，卑躬谦逊者事事成功。自大无一利，令人寒心，谦虚能使人步步高升。"（第 2119—2120 行）因此，为人切忌狂妄自大。乃至于国君亦不例外，国君其实是因幸运而成为至尊的，他要享受福运尤应谦逊虚心。"国君若趾高气扬，骄傲自大，必然会遭受屈辱，丧失威信。"（第2118行）

（7）英勇

英勇是勇敢非凡的品质。《福乐智慧》赞颂英勇无畏、大智大勇的品质。它要人们牢记一首小诗：

“狮子若做了狗的首领，
狗也会变得象狮子般勇猛。

狗若是做了狮子的首领，
狮子会变得象狗一般无能。”(第2047—2048行)

就是说，人应当有狮子般的勇猛。特别是国王、将领更应如此。“人君还需要英勇无畏，有勇气才能抗御敌人。统兵的男儿要大智大勇，让怯懦的士兵学他本领。”(第 2043 行—2044行)

不过，在《福乐智慧》中，有时勇敢却是和掳掠联系在一起的：“请听一位闯将是怎么说的：英雄啊，愿你掳掠而又馈赠。要慷慨大度，馈人以衣食，匮乏时再去战场上找寻。”(第2052—2053行)在这里，英勇、掳掠、慷慨是直接联系在一起的。英勇直接意味着掳掠，不敢掳掠者谈不上英勇；掳掠所得的财富不须吝惜，可以慷慨地馈赠；馈赠之后再去掳掠。如此反复不止。这是书中所赞美的一种英雄行为，一种开拓精神，也就是当时道德观念中所赞赏的意识境界。下面的诗句，把这种道德意识表露得更为淋漓尽致：

“无畏的勇士不缺钱财，
凶猛的白鹰不缺食品。

男儿若有了刀斧、勇气，
毋须怕财物不够使用。

圣明的君主从何处谋求财富？
哪里有兵马，哪里就是金银。”(第 2054—2056 行)

看，就连圣明君主的财富也是用兵马掳掠来的！在喀喇汗王

朝时期，社会从游牧生活向农牧生活过渡。这种把掳掠与英勇相等同而加赞美的道德观念，正是游牧时期勇猛观的存留。那时，劫掠是正当的，受到赞赏的。游牧民之间相互的战争与劫掠不断。一般说来，《福乐智慧》的伦理思想、文化意识，已经高出了游牧社会而上升到较高的层次了，但其中又遗留着某些历史的痕迹。掳掠的英勇观，可说就是其中之一。

（8）理想

《福乐智慧》的理想观也很特殊。按说，它认定人生如梦云，并无意义，也就不复有理想之类的问题提出。但它内在有矛盾，因而往往又夹杂着某些相反的、或不同的思想观点。理想的问题也是这样。书中写道：为

“为实现理想而踏上征程，
每走一步，理想与他为邻。

为理想而奔走，远路变为近途，
实现了理想，心灵方能平静。”（第3324—3325行）

这里，对理想是充分肯定的。而且，这里所表达的对于理想的看法，也是可取的。他鼓励人们要为实现理想而踏上征途奋斗；而且理想是激励人们前进的力量，为理想而奔走，远路也会变成近途。在《福乐智慧》中包含着对于理想、奋斗的承认。

《福乐智慧》所涉及的伦理范畴不少，上列八个特定道德范畴仅是其中主要者。这八范畴说明，《福乐智慧》提倡慷慨、反对悭吝；提倡人情、反对无情；提倡信义、反对无信；提倡忠诚、反对欺诈；提倡廉耻、反对寡廉鲜耻；提倡谦逊、反对狂妄自大；提倡英勇、反对怯懦；提倡理想，反对昏昏噩噩。其所涉及社会生活的方面，是相当广泛的。在这八个范畴中，大体上说来，慷慨、人情、忠诚、信义主要是支配人们相互之间关系的；而廉耻、谦逊、英勇、理想则

主要在个人的涵养方面。这些范畴，都是受四大伦理规范制约的，其中都贯穿着善的核心观念。

四、道德修养与道德教育

道德修养和道德教育，都是为了把道德思想转化为人们实际的道德品质的手段。道德修养是自我培育。道德教育则是对他人施加影响。中国的伦理学家们向来都注重对人们施行道德教育以及人们自我的道德修养，认为这对稳定封建统治有着十分重大的作用。如儒家强调“德治”和“礼治”。孔子主张“以德教民”。《大学》认为，“正心”、“诚意”、“修身”是治国平天下所不可或缺的因素。《福乐智慧》同样十分强调道德教育和修养的重要性。它认为，有益的教诲，比黄金和白银还要珍贵。因此，它郑重其事地提出：

“愿你让他学习道德学问，
让他以才德立足于人间。

让他品质善良，行为高尚，
让他有益于王事，能挑重担。”（第1489—1490行）

（一）道德教育和修养的根据

为什么必须对人进行道德教育？为什么人们必须有道德修养？在《福乐智慧》中有着二重的根据：

一重是：人性的可变性。它为道德教育和修养提供了可能性。如果人性都是天生的，是不变的。那末，再施加以道德的教育或进行修养，便都是枉然。正因人性可变，具有可塑性，因而才有施加教育或实行修养的可能。《福乐智慧》对人性的看法就是二重的；既有先天性的一面；又有后天性的一面。先天性的方面是不可能改变的，由此才造成尊卑贵贱之分。后天性的方面却是可变的。正

因为有此可变的方面，好人与坏人才会变化。所以《福乐智慧》提出一个非常实际而为人们关心的重要问题：好人是否会变为歹徒？歹徒是否会走上正路？它的答案是，一方面，先天而生的天赋秉性，只有死亡才能把它撼动。但是，除了这种天赋秉性而外的其它方面，却就可以变了：

"假如好人与坏人厮混，
好人会沾染上坏人的习性。

假如坏人与好人为伍，
他将会找到善德的明灯。

人之所以变好或是变坏，
这可从他的交往找到原因。"（第884—886行）

这无疑于说，人的秉性的好坏及其变化，现实根源在于交往。这种从现实交往中寻找人之秉性及其变化的观点，是可取的。虽则它的言词笼统，所说的交往是泛指一般的接触往来，如交朋友等，但就中包含着现实社会关系决定或制约着人秉性的朦胧思想，这种隐藏着的思想因素却是精彩的。由于交往可以使人变化，与好人为伍则变好、与坏人厮混则变坏，因而就有可能对人施行道德教育或修养，使之养育而成好人。

另一重是：善难恶易。它决定了道德教育与自觉修养的必要性。在《福乐智慧》看来，人的秉性，既有好的一面，也有坏的一面，既有行善的一面、也有作恶的一面。这两方面的后天的因素都是可以变的。但在这两方面的变化中，善难恶易。因为善德是高贵的美德，只有有智慧、有教育的人才能学得来。要学得善德是极其不容易的。而恶行卑贱低下，却正因为它低下，愚昧之徒是很容易感染上的。

这种观点，其实内里也暗含着两点：一点是，人性有趋恶的倾向；另一点是，所谓愚昧之徒的黎庶众生，是趋恶的。

因为善难恶易，就必须施加教育、引导人们自我修养，把做人之道给指明，才能使人逐步养育成为具有善德的好人。《福乐智慧》中的种种言词，无非都是要为人们指明这种道理。它认为当时世风日下、道德沦丧，更有加强道德教育与提倡自我修养的必要。特别是，“庶黎的德行操守倘若变恶，切勿放任自流，要严加整肃。”（第 5198 行）作者大声疾呼：“有谁规劝人们弃恶扬善，有谁阻止人们的邪恶行径！”（第 6472 行）总之，善难恶易，当时已正不压邪了，加强道德教育、提倡道德修养，是迫切需要的。

道德教育与修养的中心，就是要培植驯服的精神。《福乐智慧》是在伊斯兰教已经成为喀拉汗王朝法定宗教的情况下写的，因而它不能不带有浓厚的伊斯兰色彩。在伊斯兰教中，伊斯兰本来就是驯服的意思，穆斯林则是驯服者的意思。《福乐智慧》也袭用这种观点，它宣称，一切生灵都是真主创造的。真主

“在创造你之前已安排好你的命运，
你应俯首听命，满意服从。

真主意欲什么，就能做什么，
真主说要什么，就会有什么。”（第 3195—3196 行）

一切都是真主安排定了的，人是真主创造的，人的命运、人的一切都是真主安排好了的。因此，除了俯首听命、满意服从而外，还能有什么呢？那是不可能的。人由命运摆布、命运由真主安排。顺从命运也就是顺从真主。真主→命运→人，这就是一条注定而无可更改的决定与被决定的法则。在这一法则面前，任何人都不可能改动分毫。抗拒是徒然的。如果企图违抗这种法则，就只有自取灭亡。你赞颂也罢，咒骂也罢，法则惟其如此。所以，明智的选

择，也只有满意地听命顺从："老朽的世界，法则如此，顺从和违拗，全在你自己。"（第1547行）

《福乐智慧》伦理思想的核心观念是善，而对于真主的崇拜就是至善。驯服的人必定行善，必定崇拜真主。而要行善，要达到崇拜真主的至善境界，就必须有驯服的精神。所以，驯服的精神是达到善和至善的主要精神力量。

一切宗教道德，都宣扬宗教意识中的善行，都要培植驯服的精神。不过，这种意图在佛教中，集中地化为宣扬慈悲心，在基督教中集中地化为宣扬博爱心。而在伊斯兰教中，才集中渲染驯服的精神。驯服的观念，是伊斯兰教中突出的宗教观念，渗透到《福乐智慧》中，构成了《福乐智慧》的主要伦理精神，成为《福乐智慧》伦理教育与道德修养的中心课题。

但是，驯服的精神，实质上是要受奴役者认可受奴役地位的屈辱精神。它是奴役者所需要于受奴役者中培植的精神。这种精神，是奴役者用以捆绑被奴役者的精神绳索。它把人的奋发、反抗、斗争、进取等积极的精神锐气和意志都消磨光了。因此，有极大的消极性。无论是对个人的奋发上进，还是对社会的前进发展，都起着极大的阻滞作用。《福乐智慧》把它吸收到伦理思想中，因而使这种不振作的消极精神力量得到了更为广泛的传播，产生了久远的消极影响。

（二）道德教育和修养的要求

《福乐智慧》告诫说："粗鄙、狂悖和倒行逆施，你瞧，全都是坏人的行迹。灾难、痛苦、悔恨、哭泣，你瞧，全是坏事的结局。"（第931—932行）反之，"慷慨、人性、福祉、善德，全缘于好人……享乐、希望、信任、天恩，是对好人的报偿和慰藉。"（第934、937行）可见，有没有道德教养，结果是截然相反的。

道德教养的目的，也就是要把人塑造成为驯服行善的好人。对

于自身来说，只有吸收了道德营养，能够按照道德上的正道行事，才能成为有价值的人，才能在争斗无止的社会中保存和发展自己。所以，《福乐智慧》又指出："严于律己的人一生平安"（第965行），它要人们善保自身；正道直行的人"福运日增，吉祥如意"（第1566行）。有了道德教养，才会善保自身、才能福运日增。反过来，接受道德教养，其目的，也是为求得善保自身、福运日增，也就是求生存、发展。

为了这样的目的，《福乐智慧》教人应有多方面的涵养，在行动为人的各个方面，都要注意约束自己。它写道："要长乐知足，莫郁郁寡欢，要心情欢愉。要头脑清醒，莫忘记死神，要心明眼亮，莫忘记真主。要慎言寡语，莫自寻烦恼，要珍惜时光，莫追悔不已。莫过分吝啬，否则会受人詈骂，莫过分骄傲，否则会被人厌恶。请听一位好心人教诲之言，人情还应以人情相还：倘若你想让美名传扬，就应多加施舍，广结善缘。倘若欲使自由民做你的奴隶，毋庸冗言，只须施舍财产。倘若你想发迹，飞黄腾达，凡事都须以知识去操办。倘若你想使自己名扬天下，善待异乡人，定将你名声传遍。倘若你想生活得怡然舒适，好人啊，切不可昏然酣眠。"（第4550—4559行）这一连串要、莫、倘，从对真主的态度，到应当心情欢愉、不可昏然酣眠，可说是从各个方面相当细致地提出了对人们道德教养的要求。这种细致而冗长的告诫，在书中很多很多，反复出现。

《福乐智慧》特别告诫人们，要防止种种不好的品行："下述诸事是人之大敌，世人会因此而毁了自己：首先一条是爱说谎话，言而无信又是其中之一。第二件事是贪杯好酒，其生命年华必将虚度。还有一件是性情顽固，顽固者一生难得欢愉。另一件不良行为是粗鄙，它会把邪火引向别人家里。另一件是性情暴躁，语言污秽，开口骂人，能伤人心脾。"（第337—342行）《福乐智慧》认为，一

个人如果有上述毛病，幸福欢乐将从他身边离去。

《福乐智慧》对人们行为的细节，也提出了种种的具体要求。如："进了宫廷，要处处留神，谁敬重你，你要对他尊敬。莫要指手画脚，盛气凌人，莫要交叉双手，失去体统。就座时认清自己的位置，莫得罪别人，要待人和气。宫殿上不可咳嗽吐痰，无礼的举止惹人生厌。不可盘腿而坐，不可斜躺，不可哈哈大笑，声震厅堂。莫剪指甲，莫要岔开脚，这会使幸运逃之夭夭。"（第 4110—4115 行）凡此等等。

《福乐智慧》特别希望人要有一种奉献而受冤屈，冤而无怨、逆来顺受的精神："你对谁施惠，要准备受抱怨，他终有一天给你带来灾难。你对谁行好，要心怀畏惧，他会报你以恶，使你悲叹。"（第6362—6363行）

概括起来，《福乐智慧》所要求的，是这种各个方面品格兼备的驯顺的善人：

虔信真主、持身以正，
善德善行、才德齐备，
行为端正、口心如一，
智慧福乐、英勇忠诚，
大义凛然、知足常乐，
深知荣辱、谦虚谨慎，
慷慨大度、清心寡欲，
胸怀坦荡、慈惠宏仁，
富有人情、恪守信义，
和蔼可亲、语言温婉，
沉着稳健、机警清醒，
不贪不婪、戒骄戒躁，
以德报怨、不计私仇，

克制欲念、身体力行。

（三）对不同人的不同道德要求

中世纪的社会，是等级社会。处在不同等级中的人，由其社会地位所决定，精神风貌、道德风尚自不相同。从统治阶级的要求出发，为了巩固其统治，对不同阶层的人，也提出了不同的道德要求。在《福乐智慧》中，大体上说来，对以下四种类型的人，其道德要求也是不同的。

第一，对作为王朝最高统治者的国王

在《福乐智慧》看来，国王的道德品行如何，对于国家来说，至关重要。这是因为，国王是一国之主、是牧民之人，所以：

一者，这直接关系到统治地位能否长治久安的根本问题。"你要正道直行，执法公正，只有如此，社稷才能鼎立长久。"（第 5170 行）

再者，"庶民不良，有国君整治，谁能整治得了不良的国君?"（第 5203 行）国君是最高的统治者，权力至高无上，谁也无从加以整治。因而惟有靠他的德行来保证。

三者，牧民人对全国上下都起着表率的作用："一国之主走什么路径，臣民们也都紧步其后尘。国君善良，道路正直，臣民也能正道直行。"（第2113—2114行）

由此看来，国君本来就应当是品德最为高贵者才能充任的，对于国君应有最高的品德要求。所以：

"国君应当正直，博学多智，
要威名赫赫，有胆有识。

要慷慨善良，知耻知礼，
要仁爱为怀，保护人民。

要知足知忍，虚心谦和，
要恕人之过，性情文静。

要具有超人的非凡才德，
要为黎庶制订良好的法令。”（第2168—2171行）

日出国王就是具有至高善德善行的国君的典范。“他秉性正直，性情温和，他言而有信，知足常乐。他博学多闻，睿智清醒，对歹徒是烈火，对敌人是灾星。他英武威严，品行端正，美质使他的地位与日俱增。……”（第407—409行）

国君除了自身应具有至高的美德外，他的责任，还必须在全国推行善德善行。使举国上下，善德善行蔚为风尚，上至伯克、下至庶民，个个是驯服的好人，恶人恶事销声匿迹。这也有两个方面：一方面，要以礼法治民：“国君啊，要勤勉，莫要彷徨，要以礼法治民，恩泽浩荡”（第 5288 行）；另方面，要惩恶扬善，“国君啊，你有宝刀和棍棒，愿你用它们惩恶扬善。倘若歹徒们恶性不改，愿你用棍棒严加教管。”（第5279—5280行）

总之，国君自身应有至高的美德，同时应在全国推行美德善行。在《福乐智慧》中，赞颂国王高贵品德，劝戒国王要履行种种最高品德的言词，盈篇累牍，不胜枚举。其实，关于最高统治者已具有人间最高美德的言谈，都只不过是虚伪的欺人之谈。而劝戒性的言词，却是动人的，也是有风险的。因而敢进谏言者，历来被推崇为无畏的仁人志士。《福乐智慧》的可贵之处，恰好是在这方面。在《福乐智慧》中，有着许许多多直言不讳的劝谏。“国君啊，要……”“国君啊，莫……”之类的话比比皆是，甚至于说到国君是否变成“坏蛋”的问题。把国君和坏蛋联系起来，不仅刺人耳目，简直就是犯上作乱。毛泽东表扬过魏征敢于对皇帝直谏。魏征是六、七世纪的人物。优素甫对国王的劝戒之言，也颇带魏征的气味。

第二，对统治集团中的各大臣

各级各类臣属，是国王藉以维持统治的依靠力量。对这些人，从中世纪社会的整体利益出发，《福乐智慧》要求他们个个以身作则，履行封建道德，成为首具善德善行之人。当然，统治阶级中的人物，是以口是心非、言行不一为特征的。他们实际上做不到。但整体利益要求他们尽力尽道德义务。在对各类臣属的各种道德要求中，基本的要求，就是要忠于国君、尽其职责。

“忠诚的臣仆为国君谋利，

这样的人衷心爱戴国君。”(第2608行)

月圆就是这类人的楷模，“月圆为国王供职，夙夜匪懈”(第616行)。其他的臣属亦应如是。如“御前大臣要可靠、贤良”(第2436行)；“做官监的人要忠心耿耿，对职守一定要赤胆忠诚”(第2529行)；“使节还应该知足、忠诚，要耿直正派；行为端正。”(第2607行)等等。

不同臣属，当然还各有不同的要求。概括起来，就是文臣与武将两大类。对这两大类的人，其品德上的要求，是各有侧重的。对于武将，着重要求他们勇武，能为国君而慷慨捐躯。就是：“将领应是英勇的铮铮铁汉，应是颇有阅历的堂堂儿男。”(第 2271 行)对于文臣，特别要求他德才兼备：“这需要出类拔萃的男儿，既心智高超又热血满腔。要富有智慧，知识如海洋，为君王供职而争得荣光。身世高贵又虔诚正直，始终行走于正道之上。做大臣是件大事，需要人杰，要德才兼备，品行高尚。”(第2184—2187行)

再具体一点，《福乐智慧》对各类官员也多点出了主要的品德要求：

“倘若你得到了伯克的位置，

应当用知识把诸事办理。

倘若你是一位无敌的叶护，
权力再大，也要忠于君主。

倘若你做了军队的将领，
要慷慨大方，保持机警。

倘若你带领一队或者十帐士兵，
要施人以财，把弓刀紧紧握手中。

倘若你做大臣，手握大权，
莫制订酷法，要温文和善。

倘若你做谋臣，要多出计谋，
国君倘有失误，要指明道路。”(第 4136—4141 行)

第三，对身份较为高贵者

除了国王和大臣外，有一些阶层的人，其社会地位也是较为高贵的。如圣裔、修道士、哲人、学者、诗人、医生、星占士、圆梦者、巫师等。这些人的共同特点是拥有当时的知识，虽则他们不一定拥有财富，也不一定拥有权力。按照《福乐智慧》的观点，知识、智慧是构成人性的因素，是道德涵养中的高层因素。人因有知识而成为真正的、有意义的人。这些人既然都拥有当时的知识，因而被认为是道德品行高尚的人。就中，隐士觉醒可说就是他们中有典范性的样板人物。觉醒是一个“真主赐予了你一切善德”(第 5130 行)，具备了一切德性的人。他博学多才、智慧超群，行为端正、身体力行。他的“内心和外表完美如一”(第 5114 行)，是人上之人、世间精英。其他的人，虽不及觉醒如此典范，但亦各有类似的品格。如哲人、学者，“他们是真理和信仰的支柱，其知识是正教法典的基

础。”(第 4345 行)甚至象高明的圆梦者也是:“他们博学仁惠,为人造福。”(第 4374 行)说圆梦者能为人造福,当然是无稽之谈,但当时作者认识如此。总的来说,这些阶层的人是有知识的、身份高贵的,因而他们的品德也是高尚的,社会需要他们来传播知识和德行,以便使社会风尚日趋完美。

第四,对普通黎庶

普通黎庶包括各种庶民(黎民),如农民、普通商人及异乡人、牧人、工匠、仆役、贫者等。这些人是社会的底层。虽则各种人情况又各有不同,但大多被认定为愚昧粗鄙、缺乏德性。《福乐智慧》写道:

“黎民的秉性大不一样,
他们的智力与秉性相当。

黎民处世没有品行,
不懂得礼法,不懂规程。

但是,没有他们事情也难办,
要善言相待,却不能结为友伴。

黎民的行为粗俗不堪,
要珍重自己,莫被他们污染。

黎民的举止任性荒唐,
处事为人与其秉性相当。”(第4320—4324行)

他们甚至“吃饱肚皮就会饶舌播弄是非,如不严加控制,就会想入非非。”(第 4329 行)如果说他们还有什么习性,那就是欲念(参阅第 4565 行)。可见这种人与上面所说的那些人,秉性是大不

一样的。

《福乐智慧》也说过一些对这些人的品性有所肯定的话，但都是在这前提下来说的。如说农人“慷慨大方”，但这主要是指农人“满足于真主的赐予”(第4416行)；说商人“见多识广”，但商人主要还是为“追求利润”(第 4419 行)，追求利润即欲念；说牧人“不谙奸诈”，但牧人主要是“莽撞而粗鄙”、“愚昧而顽固”(第4447、4448行)等等。总之，这些人都是“卑者”，《福乐智慧》断定他们缺乏德性，对之相当鄙视。

据此，就必须对他们加以教化；更不能反过来，被他们的恶念恶行所污染。教化的内容，也就是善德善行的那一套。但着重的，应使他们戒欲知足。为什么对黎庶的道德要求主要着重于戒欲知足呢？因为一方面，这些人能知足，不是邪欲泛滥，而是安份守纪，对社会的统治就能维持；另方面，更为高尚的道德品行，这些人也是不可能的，“莫指望他们知书达礼、深明法度”(第 4446 行)。

五、各别伦理问题

对于社会生活中某些较为突出的方面，《福乐智慧》也异常注意其中的道德问题。书中论述较多的，有交往、治家、宴请等几个方面。

(一)交往道德

中世纪的社会是封闭的。但当时人自有当时人的交往。况且喀喇汗王朝地处丝绸之路，商旅成队，内外各方面交往甚多。即便异乡人亦属不少。《福乐智慧》的思想性格是较为开放的，因而书中颇为注重人际之间的交往，阐说了不少有关交往的哲理，包含有一定可取的因素。

《福乐智慧》认为，人都不可能一人独处，都必须与他人往来，

须要有兄弟好友，彼此相佑，肝胆相照。它认为，朋友是男儿的后盾。“谁若有许多良朋益友，谁的后盾就象岩石般坚定。”（第 1698 行）而有后盾才能有力量，有力量幸福才能扎根。由此看来，与人交往，结成好友，是非常重要的。

不过，交友不应是为了个人的利害得失。交友的目的，应是为了彼此相助，以便共同追求真主。《福乐智慧》认为，交友之道有两种：“有些人交友是为了真主，这种友谊不会有坏处。有些人为个人利益交友，这样的友谊绝不会长久。”（第 4202—4203 行）如果是为了真主而交友，就应为朋友而挑重担，同时也不望今生得报。你这样为真主而替朋友挑重担，真主就会为你在来世赐福。如果为了今世利益而和你交游的人，就根本不能与之交。这样的人是不能交的，不可能成为真诚可靠的朋友。这种友谊也绝不可能长久。在这里，《福乐智慧》是力图把对真主信仰的宗教意识，灌输到交友之类人们的日常活动之中的。

作过这种说教后，其余的述说倒还比较实在。交友应有什么准则？书中实际上说到了两条。其一：“交朋友应交地位相当之人，地位相当之人与你平等。”（第 4193 行）所以，莫羡慕高攀权重位高者。但照尊卑等级的观念看来，比自己低微的人也不愿意与交成友。其二，“交朋友要在利害中考验，经得起考验方可结伴。”（第 4208行）千万勿凭一时的花言巧语，否则就非上口蜜腹剑者之当不可。

由此看来，这样一些人是不能与之为友的：

第一，“莫与坏人为友，应当回避，坏朋友会把你引入歧途。”（第4194行）同样，恶人、行为肮脏的人也切莫与交。

第二，“切不可和贪婪之徒亲近，无疑，他会成你的敌人。”（第4214行）这种人在能得益时与你称兄道弟，一旦不能得利，就会翻脸不认人。

第三，“莫交播弄是非之人，要躲远，这种人的舌头会吐出火烟。”（第4212行）是非动乱往往出自播弄是非者之口。

第四，莫与这两种人交往，“一是诬陷者，诽谤进谗，一是两面派，贪得无厌。”（第4272行）倘若交往，定会招致祸患。

第五，“也不可亲近暴戾之人，火气一来便伤了友情。”（第4292行）

第六，“莫与酒鬼结交为友，他会背叛你，伤害你心灵。”（第4273行）

第七，“男儿啊，莫和愚妄者接近，愚妄者会招致无尽的纠纷。”（第4291行）同样，“对无能之辈也应该避远，以免他对你无休止地纠缠。”（第4243行）

第八，“莫向追求私利的朋友去交心，无利就结仇，切莫与之接近。”（第4274行）

以上八点十种人，总起来说，就是不能与坏人为伍，不能与坏人为友。

相反，这样的人甚是可交：首先，“要和人中豪杰结为朋友”（第4233行）；其次，有两种人可交，“一是出身高贵的人间英物，英才啊，你可和他结为朋友。一是虔信真主的诚实之人，这种人待人富有人情。”（第4235—4236行）此外，“无奢望之人，可与之交友，放心交往，你不必担忧。”（第4217行）总之，就是要结交好人。而在作者心目中，虔信真主的人，出身高贵的人，当然就是好人中的佼佼者。

朋友的友谊是非常重要的，无论在欢乐或忧患之中，好朋友事事都对你有用。对待朋友，应当慷慨、和蔼，“这两种作风能温暖人心，艰难中会帮助你摆脱逆境。”（第4220行）所以应珍视朋友的友情。“交友容易，维护友谊困难，树敌容易，和解起来困难。”（第4269行）这应该成为牢记的格言。

在朋友中，也有地位不同的人，都应善自对待。大体说，可分三类："一是比你高的显贵大官，尊敬他们，幸运会露出笑脸。"（第4175行）另一是，"这些人均系同年伙伴，要平等对待、不可怠慢。"（第4182行）最后，"还有一类是比你低微的人员，应与他们同尝生活的酸甜。"（第4183行）

既要广交朋友，又应少结仇敌。敌人再少，危害不小："敌人虽是一个，危害有千条，朋友有千人，仍觉得太少。人不能从敌人那里得到利益，利益全靠自己用才智得到。"（第4190—4191行）如果有了敌人，就应力求化敌为友："力求和敌人和解，友好相处，你会平安无恙，保全头颅。"（第4230行）至于不了解的人，更"莫把他当敌人对待。"（第4187行）

不过，既是敌人，又不能化敌为友，怎么办？这时，就要下狠心、设圈套，加以制服。所以，《福乐智慧》在大讲善心的同时，也并不反对狠毒。它说："莫轻敌麻痹，以回避为妙，要麻痹敌人，使其落进圈套。切莫轻视敌人，要把他看得强大，面对棍棒，要把铁盾备好。"（第4262—4263行）在《福乐智慧》所说的敌人中，最大的敌人就是异教徒。它附和宗教迫害狂者的口吻，要求对异教徒进行坚决的斗争，甚至不惜奉献生命。这是《福乐智慧》中败笔之处，是作者阶级与时代局限性的突出表现之一。

（二）治家要言

家庭伦理问题，《福乐智慧》是相当注意的。对如何娶妻的问题，甚至加以专章论述。看来，作者是把有关家庭伦理中应该讲的一些主要问题，都作了必要的交代了。

作者首先为一个家庭的行为，勾划了大致的轮廓：

"屋宅府邸时时都应洁净、宽敞，

豪士啊，这会给你带来福气。

饮食要充足，与他人分享，
你会福泽绵长，名扬四域。

家中用度要量入为出，
一俟支出，应即设法补入。

买进卖出要待人和气，
再有何需求，自会有来路。

倘若一时间手头拮据，
好汉啊，莫哀求别人资助。”（第4536—4540行）

这是一个中世纪较为殷富人家的生活模式，可以被称为“豪士”家庭的生活模式。饮食充足，宅邸宽敞，这样的人家做人“堂堂正正”。和众人生活在一起，“结交贤良之士”（第4543行），这样的人家注意洁净、待人和气。但也要注意量入为出，可见并非豪富。一旦拮据，也不向别人伸手求助，以免受屈辱而心灵痛楚。可见是一种既可能有困难，又不致于伸手乞援的家庭。

这样的家庭十分注意洁身自好。连周围的环境都十分注意。它注意到“千万别同旁人合伙搭股”，宅院万勿靠近大路，“莫要和洪水与伯克为邻，也莫要靠近堡垒居住。”（第4546行）选宅一定要察看周围邻户。所以，对周围邻人都很警觉，避免与上层豪富夹杂，绝不与邪恶为伍，以求平安行善，不致落入社会纷争纠葛。

对于应娶什么样的妻室，《福乐智慧》给予了特别的注意。它认为，应娶这样的“淑女”为妻：

“她应出身良家有纯正根基，
贞洁、知耻、虔敬真一。

宜娶未经染指的良家闺秀，

除了你她没见过别的男子。”（第4476—4477行）

这是相当典型的中世纪淑女观。出身良家、自身贞洁者谓之淑女。为什么要娶这样的淑女呢？因为“这样的淑女对你情真意切，非你莫识，断无妄念邪意。”（第4478行）这里，着眼点还是在于把妇女当家庭中男子的附属品，因而需要想方设法，从根本上断掉女子可能有的“妄念邪意”。《福乐智慧》中卑视妇女的思想是明显的。

《福乐智慧》告诫说，选摘妻室，可能有四种考虑。一是追求富家的千金佳丽，二是寻求显赫的贵胄门第，三是醉心于花容月貌的美姿丽质。但这三者都不可取。富家女会使你沦为她的奴隶，门第最好还是迎自较低的人家才能欢愉，而倩影花容却好遭人物议。第四种选择就是贞洁的淑女。只有这种选择才是唯一可取的。若是贞洁贤惠的淑女，你想致富，她会帮你将财富聚积；你想要美质，她的贞德娴淑，便已美在其中；你想攀附高贵，她虔诚贞洁就是高贵无比了。所以，贞淑之女，贞淑、富有、高贵、洁美，是四大优点同居一体的。总之，娶妻就应娶与自己身份相宜的淑女，而不应有不切实际的追求。在这种观点中，就娶妻应以个人品德为选择标准，而不攀出身、富有、外貌，是合理的。但当时所谓“淑女”，当然也只能是中世纪标准的男子附属品。

《福乐智慧》非常重视对子女的教育。它用血统论的观点看待亲子之间的关系，认为子女的好坏，父母是根源。但它提倡对子女要严加管教：“要严加管教，莫将他放纵，严教的孩子，福禄双全。”（第1491行）甚至认为，棍棒能把子女教成学者。管教是多方面的，要从小就加以关怀注意。甚至包括乳母都要选择优良纯正的妇女。而管教子女，要亲自进行，勿托付他人。管教的内容，包括知识、礼仪、品性、技艺等，就是道德学问。特别对于家庭中的女子（不限于女儿），更要严加管教约束。因为女流之辈寡情薄义，秉性是不

好的。所以，莫让女人外出，莫使女子与男人同席进餐、杂居一处，莫放陌生人进宅，待嫁时莫让她久居家中。这里，同样明显地包含着歧视妇女的观点。

（三）宴请礼仪

或许与对交往的重视有关，《福乐智慧》对宴请及其礼仪的问题，叙述不少。

书中认为，宴请的情况，各不相同。有的是婚宴、有的是割礼、有的是庆贺荣升、有的是丧事等等。就宴请者的身份来说，有的是平民、有的是贵人，有的是教友、有的是近邻、有的是亲朋好友等。就受请的情况而论，有的是为你特备专请、有的是一般客人等。因此要据情况而定，或是赴宴、或是敬谢。

赴宴之中，一定要温文尔雅、绰有礼度，切忌贪食贪饮，成为饕餮之徒。特别要注意："倘若伸手摄食者比你位高，礼应谦让，须知这是礼貌。用右手进食，且应赞谢真主，你会口福无穷，富足有余。莫向别人面前的食物伸手，选用面前的食物便已足够。切莫在席间抽刀剔啃骨头，切莫虚与客套，也别狂啖无休。不管多饱，食物端来均应尝点，兄弟啊，这是为了主人的情面。吞咽食物应轻嚼慢咽，莫要用嘴去吹凉热饭。进餐时莫要腿挨上餐单，要注意礼数，莫丢了颜面。"（第4596—4602行）此外，饮食勿过量，莫醉酒，切勿口出粗言，要吃得津津有味等。这便是赴宴时应注意到的一些礼仪。

反之，如果你宴请他人，也要留神注意。首先是准备工作要充分细致。如餐具、餐单、屋子都应洁净，要铺设褥垫，食肴要选好求精，制作精细味美。还要丰盛足量，勿使姗姗来迟者食之不够，要令宾客心满意足饱食而归。

受请的人情况也各不相同，可分四类。一类人一经邀请便应，但却从不请人；另一类人愿意应邀，同时也办谢宴；还有的人凡宴

请均敬谢不敏，同时也不邀请别人；再有一种人受请却不赴宴，但乐于请人。第三种人是僵尸，最后一种人才是最为高尚的。作为宴请者，应对各类人，不分其是否挚友、宗族、亲疏远近，一并邀请。能来与不能来者都不会由此多心，免致因此而结怨仇。

宴请过程要周到款待。先侍奉尊者酒酣饭饱，再为卑者的饮食操劳。不但要有美味食品，且要有饮料佳酿。不断斟添勿欠缺，正餐之后上甜品。财力所及赠尺幅（一截织物）。宴毕宅门大开，送客回返。这些，就是世态人情，宴请规程。

第六章

局限于时代又高出于时代的知识、人才观

任何哲人、学者，他的思想归根到底都是他所处时代的产物，而不可能是个人主观自生的，因而不可能完全超越于当时时代之外。但是，天才的人物，由于其个人特别优越的主观条件，以及这种条件获得充分发挥的结果，他的思想又有可能程度不等地高出于同时代人的一般水准，从而使这种思想具有较为长久的价值。

优素甫·哈斯·哈吉甫是十一世纪的天才人物。他的整个思想是被当时的时代所限定了的。但就中又往往并发出相当深邃的火花。在他的思想中，有关知识与人才的论述，可说是最为精彩的了。当然，他的知识、人才观，终归是免不了受时代局限的。但就中，却有着高出于当时时代的可贵见解。

一、先天智慧、后天知识的才德二元论

《福乐智慧》关于知识与智慧的论述非常之多。在这些论述中，就包含着他的认识论思想。而这种对于认识、知识、智慧的观点，又是和他的人性论思想、甚至于等级观念交织在一起的。

（一）才德与善德，智慧与知识

与文化人性说相关联，《福乐智慧》首先把人的德性区分为才德与善德两个方面。又把人的认识问题区分为智慧与知识两个层次。

按照文化人性说的观点，人性既有先天性，又有后天性。后天的人性是由文化造就的，主要是由知识与善德两个方面造就的。正是知识与善德，才养育了人类，使人成其为人而不同于牲畜。同时也由于知识与善德的不同，才使人与人之间有了差别，形成不同的人，有的高贵、有的低下。但知识本身却也是一种德性。知识、智慧，和正义、幸运、知足等，都是人所必须具备的德性。不过知识之为“德”，在于它是一种才德，在于它以才而构成了人的德性。因“才”而得“德”。从而不同于一般的伦理道德。一般的伦理道德，其中心，就是一个善字。所以，道德也可说即是善德。只有行善，才合乎于人的德性；人的行为，都必须贯穿善行。而知识则以其“知”而见“德”。由此，《福乐智慧》实际上把人性最后归结到人之为人的德性这一点上。而德性又区分为善德与才德。认为人就是由善德与才德两个方面所构成的德性造就的。而善德与才德两个方面是相互为用的。才德的重要功用，也在于为善德提供了才智上的条件。因此才说：“真主赋予谁意识、知识和智慧，他就能打开美德善行的门扉。”（第151行）才德的含义，既有认识方面的意思，也有才干、能力方面的意思。书中没有加以准确地说明。但就中

肯定地包含着高尚的精神内容。在《福乐智慧》中，才德有时也称为才智，或才能。

而才德或才智的内容，实际上包含智慧与知识两个层次。何以见得？《福乐智慧》第五章的末尾，提出要讲讲"人类的事情"这一课题，它的总的论点是："人的价值须从聪明才智中寻求"（第147行）。这个才智指什么？紧接着第六章，就以"论人类的价值在于知识和智慧"为标题，展开了对第五章末尾所提出问题的论述。由此可见，第六章标题中的"知识和智慧"，就是第五章末尾所说的"才智"的展开。所以，才智即包含知识与智慧两个层次的内容。第二十六章对这点的解释就更为明白："智慧和知识是才德的表征。"（第1679行）

智慧与知识有什么不同呢？

《福乐智慧》是一部文艺作品，加上当时历史条件的限制，所以，作者似乎无意对每一用词都赋以精确的含义、给予准确的解说。它只是在叙述、描绘、表达的过程中，很自然地提出种种不同的用语。书中除了使用智慧、知识的提法外，还有心智、心灵、理智、理性、意识等用语。这些词，大多是在赞美的用意上加以使用的。就中以智慧、知识的提法用得最多。但是，既然有不同的用词，而且有时不同的词是并列着使用，这就意味着在作者的意识中，对它们还是在有所差别的含义上加以使用的。而把智慧与知识作为两个含义有所不同的概念加以使用，这点作者则是明确的。所以书中借国王之口发问道："你把智慧和知识加以区分，你为何这样区分，讲给我听。"（第1833行）这里，作者已明确提出了问题，只是他尚不可能从理论上明确地回答这个问题。因之在书中，虽则问题提出来了，答案却找不到。

概括起来说，当作者使用"心灵"这个用语时，有时是在指主宰人的精神力量。所以说："心灵是人体的君王"（第2795行），"人

身七官受制心灵”(第2797行)。当作者使用“心智”这个用语时，有时是在指运用心思。所以说:“既要有心智，又要谦和”(第2473行)。当作者使用“意识”这个用语时，有时是在指思想或思想的能才力。所以说，“无意识之人，不受刑赏”(第296行)，又说，真主赋予人类以意识，“使之探幽发微”(第150行)。如此等等。

而智慧与知识这两个概念，共同的都是在揭示人类的智能与智力，实际上都属于认识论范畴，不过作者并不是严格地在认识论的意义上加以使用，而只是包含着认识论的思想。由于作者的认识论思想与伦理学思想是结合在一起的，因而在智慧与知识这两个概念中，都包含着人类美德的含义。它既是认识论的用语，又是伦理学的用语。

但智慧与知识作为两个概念，各有侧重。智慧侧重于揭示人的认识的内在能力。它是一种潜藏于思维器官中的内在能力。所以说，智慧“的处所是高贵的人脑”(第1836行)。作者还说:“人没有心灵，眼睛何益?人没有智慧，心灵有何用?”(第1991行)这表明，在作者看来，人的内在智能，通过化为心灵这种精神力量的中间环节，才支配人的器官与行动(例如眼睛)。因之，智慧对于人及其行为表现，是最为根本的内在素质，而知识则侧重于揭示认识所获得的成果，它往往表现为人的学识。它对于人的活动，往往更有直接的支配与左右作用。所以，书中在表述人的各种实际才能时，更多地是使用知识这个词。书中有时也有知识比之智慧更为重要的说法。如“没有知识，智慧也无用”(第1968行)等，但相反的说法也有，如说“无智慧的人会把知识败坏”(第4076行)。实际上，二者在书中很难看出主次之分。

《福乐智慧》事实上已经把智慧与知识作为两个概念加以区别了。但在实际使用时，这两个概念又往往是混合共用，在共同的意义上加以使用而不予区别的。这种情况既反映了这两个概念之

间，是统一的，密不可分的，又是有差别的；又反映出，作者在探索有关认识与思想意识现象问题时，已经觉识到其中不同问题之间的微妙差别与联系，但却还未达到从理论的高度上给予科学区分的程度，因而是已提出了问题，但却又相当的含糊。

不过，提出把智慧与知识加以区别的问题来，这就推动了对认识问题的研究朝着精确化的方向发展，因而是有意义的。把认识的内在能力与认识的实际成果加以适当区别，这也是合理的。

（二）智慧天生，知识后学

人的才德、知识、智慧又是从哪里来的呢？是先天固有的、还是后天造就的？这实际上是个认识来源的问题。在这个问题上，《福乐智慧》的答案既不完全是先验的，也不完全是朴素的唯物主义的，而是二元的。

《福乐智慧》已经明确提出认识的来源问题了。他反复发问："博学之士是否天生？抑或是后天学习而成？"（第1678行）"学者们如何取得了学问？世人靠学习成为圣哲，抑或是一生下就是圣人？"（第1815——1816行）这表明，作者已经充分认识到认识来源问题的重要意义了。而且，他对此也有一套自己的答案，答案的观点又是不含糊的：

> "知识和才德可以学得，
> 心灵和智慧却是天成。
>
> 突厥人的格言讲到了这点，
> 你若读了它，获益无穷。
>
> 世人靠学习增长知识，
> 再勤奋也学不到智慧心灵。"（第1825—1827行）

这里观点很明确：知识是可以学得的；智慧却是天成的。他

强调：再勤奋也学不到智慧。

由于《福乐智慧》在抒发激情之时，往往夹带某些一时性的偶发见解，而对有些问题的看法，往往也有不确定之处。因而有必要辨别：这种观点，是否是确定的？是确定的。再看书中相当透彻的叙述：

"人类生而无知，学而知之，
学得了知识，事事成功。

刚出生之人，没有知识，
人类靠学习而成为上品。

智慧非人类学习所取得，
是真主造人时赋予的天性。

除智慧而外的一切美德，
人都可以从学习中找寻。"（第1680—1683行）

这里说得更清楚：智慧是真主造人时所赋予的天性；知识是学而知之的。这里强调的则是：除了智慧而外，一切都可以从学习中获得。

这种观点，实际上是断定：人的智能、即认识的能力是先天的；但学识、知识，即认识的成果则是后天的。从而把认识的能力和认识的结果断然割裂了；同时也和作者往往把智慧与知识这两个概念混同使用时所表达出来的把智慧与知识看得难于分离的想法自相矛盾。但在这种观点中，没有把认识完全归结为先天的，因而比之完全的先验论，有其可取之处。特别是，作者在不少地方，都强调了知识是后天学成的，这是他整个认识论思想中的宝贵之处，是其合理的因素。不过，他所说的知识学成，还不是说认识来源于实

践，而只是说，知识是通过学习而取得的。他说的学习，也不是指实践，主要是指接受。书中没有直接提及认识、知识与实践的关系问题。在作者当时，还没有提出这一问题来。他反复而明确地提出知识是天生的抑或是后天学习而成的问题，但他没有提出认识是不是从实践中来的问题。在作者当时的思想见地看来，所谓知识的后天性问题，也就意味着是从学习中获得的问题，并不存在与实践的相互关系问题，他的思想高度，还不足以提出此问题。肯定后天学习方可以取得知识，这是《福乐智慧》中合理可取之处；把知识的流——学习，误认为是知识的源——实践，却是当时历史条件限制所致。

那末，在先天的智慧与后天的知识之间，是什么关系呢？圣人、学者，他们是由先天的智慧、还是后天的知识造就的呢？贤明"阐明"了这一问题的"根本"。他说：

"真主若给你创造了心智，
你会靠心智来求取学问。

随着年岁增长，心智完善，
心想什么，就学会什么事情。

求得了学问，方成圣哲，
用学识为世人造福无尽。

真主若没给你创造心智，
即使你勤学也一事无成。"（第1818—1821行）

很清楚，这里说的是：要有心智，才能求得学问；有了学问，才能成为圣哲（或者才能成为"人"）。这包含着两个方面的意思：一方面，若没有心智，即便再勤学，也是一事无成；另方面，有了心智，若

不通过学习，也还不能成其为圣哲。在这里，心智指的也就是智慧。因此，心智、智慧、它先天地决定了人之为何种的人，人之可否成为圣哲。先天智慧的不同，也就从根本上决定了人之分为等级。这种观点，既是作者等级观点的反响，又与作者人性先天性方面的观点相互沟通。同时，它也是作者认识论中先验论的显现。但《福乐智慧》不只如是说。他又认为，有了心智，还要求得学问，方才能成为圣哲。因之，人之能否成为圣哲，人能成就何种之人，还要取决于自己之学习，看自己学得了何种的学问。就这一方面而言，他强调了学问对于人的决定作用，是有可取之处的。总的来说，就智慧与知识的关系而言，他认为智慧更根本，智慧从根本上制约着知识；但知识比智慧更现实，智慧必须通过知识才能表现出来并得到实现。对于一个人来说，是智慧决定着知识，知识决定着人为何人、圣哲还是别的什么人。这是一种“智慧一知识一人”的三层次制约关系。

就书中的言论而言，《福乐智慧》有时强调智慧的意义，有时强调知识的作用。但就实际的意识而言，作者在对一般人的叙述中，两方面都注重，或者还更注重于学习；但对于圣哲、圣人，他却是认定只能是由真主赋予的先天的心智所决定的，非一般人后天所可企望。

因此，对于一般的人，例如一般的学者，他说：“人非生而英明，是学而后成，话非生来会说，是学而出名。人们经过学习方能成为学者，学会了知识，事业才会昌盛。”（第4021—4022行）这里强调的是学习对于“人们”、“学者”的决定作用。而对于象贤明这种圣哲或奇才，书中却是说：“大丈夫一出生即是奇才，从小儿即有苗头露出。”（第1648行）这里强调的则是“一出生”即有的先天素质了。那末贤明的奇才从何而来？是从他父亲那里得来的。书中说：“种什么种子，收什么粮食，生下了儿子，和老子相似。”（第1624行）所以“贤明真不愧为月圆的儿子”（第1625行）。

对贤明才能的这种先天性观点，仔细分析起来，作者失足之处显然在于：第一，他把地位的世袭与智能的遗传混为一谈，并以地位的世袭来论证智能的遗传了。第二，他把人较小时即初露出来的智慧苗头，与这种智慧的先天性混为一谈，而以为少年天资的聪慧纯属先天决定。第三，他把人资质的不同绝对化了，以为象结不结果实就看花苞一样，"成材的东西总有标志，自幼儿向人透露信息。"(第1650行)小时如何，长大也即如何，忽视了人在社会环境中，在成长过程，先后可能会有的重大变化。

透过言词，在《福乐智慧》的大量有关智慧先天性的言论中，实际上所包含着的，也就是人的智能是否为遗传的问题。人的智能是可以遗传的。但在后天的实践过程中，由于各方面条件综合作用的结果，又是变化发展的。因而又不是纯遗传获得的。古代科学不发达，对于此种情况并不明了。因而把遗传的因素往往归之为某种先天的天性。加上宗教观念的影响，于是又归结为真主的赋予。《福乐智慧》的作者大致也是这么看待问题。他把智能的遗传性说成是整个智慧的先天性了。

如果我们把智慧先天性的说法，校正为智能的遗传性，那末。在《福乐智慧》中关于智慧与知识的观点就变成：智能是可以遗传的；知识却只能从后天(的学习中)获得。这样的命题则是正确的，唯一需要再作修正的，就是：这种后天的"学习"，不能只归结为间接知识的传播与接受。从根本上说来，后天的"学习"，就是实践中的能动反映过程。当然，这并不否认学习他人已有知识的重要作用。

二、人类的价值在于知识和智慧

《福乐智慧》对知识和智慧，给予了最高的赞美，特别是对知识的论说尤其多。如果考虑到整个中世纪人类社会都还处在黑暗愚

昧之中，知识的价值实际上还没有被真正的发现、知识并不被统治者真正重视的事实，那末，《福乐智慧》对于知识的至高无尚的赞颂，就有如茫茫黑夜中独树的一盏明灯，显得格外醒目而光辉。

(一)知识赋予人幸福

《福乐智慧》是怎样颂扬知识的呢？它借真主的权威，赞唱道：

“真主若对仆民降下恩典，
知识之门大开，事事如愿。

有了知识，福乐和你长随，
卑微者也能飞上蓝天。” （第1813—1814行）

它把知识比作炼丹炉，比作香气四溢的麝香，比作珍珠，比作永不匮乏的宝藏，盗贼奸人永远不能把它抢走。它认定世上没有什么能比知识珍贵。它赞美说：“知识是你慈爱的亲人，智慧是你忠贞的朋友。”(第 317 行)“知识象流水，浇灌万物滋长。”(第 6606 行)如上所述，《福乐智慧》的书名，本意也就是赋予幸福的知识的意思。该书第六章，更是以《论人类的价值在于知识和智慧》作为标题。凡此，都足以表示该书对于知识的意义、它的作用与价值，是如何讴歌不已的。

为什么《福乐智慧》要如此赞美知识？透过诗的浪漫语言，可以看出作者优素甫对知识的意义有着自己极高的评价。粗略归纳起来，大致有如下诸方面：

第一，知识使人类区别于动物而高大。

前面已说明，《福乐智慧》认为，人性是由知识与善德造就的。由此，它极端强调知识对于人的决定作用。认定，人与牲畜、动物之间的区别，就在于有知识，从而占据牲畜所不能有的优势：

“知识使人区别于牲畜，
人类借知识而占据优势。

去吧，别做畜牲，要求取知识，

说话要有知识，语言要有价值。”（第1845—1846行）

由此可见，“知识是人类维护自身的屏障”（第6605行）。凭借这道屏障，人类才不致沦为动物；如失去这道屏障，人与牲畜也就没有什么不同了。所以，人的价值，也就在于他的知识。

反之，人若没有知识，便算不得是人类，他和牲畜没有什么区别。没有知识的人，是僵尸、是盲人、是瞎子，和泥巴没有两样，无知识的人个个都是病人。因此，“一个人要是没有知识，将是奇耻。”（第260行）

作者把知识的作用，推崇到了极端。当然，人与动物的根本区别，并不能只归结为知识。况且，有没有知识，反过来是由社会条件决定的。可见这种看法有其片面之处。

不仅知识使人成为人，而且，进一步看，也还是知识才使人高大了起来。他说：“须知知识极为高尚，理智极为珍贵，这二者使真主的仆民高大完美”（第152行）。所以，如果博学者坐在平地，平地也会变为高位；而如果无知者踞于高位，高位无疑就会变成平地。因此，“荣誉和地位属于有知识之人，无论他踞于高位，或是在平地。”（第264行）这话是在说，有知识的人，不管他的社会地位高低贵贱如何，都是高大而令人尊敬的；反之，无知识的人即便踞于人上，实际上也是低下的。“男儿以知识而出类拔萃”（第1841行）。在这里，作者不以社会地位看待人，而完全以知识取人。这一点，在当时是可贵的。当然，社会地位与能否拥有知识，实际上是不可能完全分开的。下面我们就会看到，就主导的方面而言，作者实际上还是把有无知识的问题，从属于他的等级观点的。

不过，既然人，人的高大与否，都是由知识决定的，因此，作者顺理成章的就又得出另一个看法：人与人为什么不同？区别的根据也就在于知识上的不同。它说：“人类本身都一样高大，优异者

借知识横空出世。”（第1958行）这大致是在说，人本来是一样的，只因有知识上的不同才区别开了。后来人与人之间差距越来越大，都是由知识上的不同造成的。它说：“人与人之间存在着巨大距离，这距离就在于有没有知识。”（第 201 行）如果知识上的差别起了变化，那末，他们的地位、作用与人品，也就都会相应地起变化。“谁若富有智慧和知识，劣者会变好，卑者会变尊。”（第 1994 行）这里，作者完全把知识看作是决定人及其地位的区别与变化的最后因素，说明当时作者还没有找到这种最后的决定因素是什么。

第二，知识是洞察一切，掌握世界，实现愿望的力量源泉。

《福乐智慧》明确地说：“用知识可以解开一切难题。”（第 3168 行）“有智者理解一切，有知者洞悉一切，有智有知的人，事事心愿可遂。”（第 155 行）有了知识，就可以用知识去理解、洞悉事物，遇到困难时也可以用知识去解开难题。这样，办事就可以遂心愿了。这不但对做小事的人来说是这样的，而且对做大事业的人来说也是这样的。极而言之，如果有了知识，人就可以把整个世界掌握在自己的手中。所以书中又说：看一看我们之前过世的人们，无论是御世的帝王，还是黎庶，“他们之中谁若获得了知识，谁就能把世界，岁月掌握在手里。”（第 251 行）有知识就可以掌握世界、驾驭岁月。这是多么有气魄的豪迈语言！所以，人类正是凭借知识的力量才生存、才开拓前进、才兴旺发达的。可以说，“有了知识，好比找到了上天的阶梯。”（第208行）上天，何其难也。这里是说，再大的难题，也可以凭知识的力量加以解决。有了知识，天大的难题也不怕。

如果说，人是凭借知识才成为人的，那末人类也是凭借知识才发展起来的。知识是人类生存与发展的力量源泉。“人祖之子把手伸向褐色大地，凭借知识实现了一切愿望。”（第302行）人祖的子

孙们啊，你们不就是靠知识才实现了一切愿望的么？人类的一切，其力量的源泉，都应当归功于知识，这就是结论。

不少论者都说，英国资产阶级思想家弗兰西斯·培根在17世纪提出了“知识就是力量”的著名口号，而优素甫·哈斯·哈吉甫远在11世纪，即先于培根六百多年，就已经有力地提出这种思想了。在当时的东方，我国先进学者对于知识的理解，远远高出于西方。这是很有见地的。当然，培根所说的知识，是近代科学的实验知识，而优素甫所说的知识，则是古代的知识。

第三，知识是个人获得高位、争当人上人的依据。

《福乐智慧》继续把知识的价值问题进一步作了发挥。它对个人来说有什么用呢？当然有：“智慧对人的好处，一言难尽，人若有了知识，才会显得高贵。”（第160行）这里的高贵，说的已经不是人品上的高尚，而是指的社会地位高低贵贱中的高贵了。所以书中又说：“今此以前的任何时代，有知识的人都曾有崇高位置。”（第220行）这里说的是“位置”即社会等级中的高位。这样，意思就更明白了。有知识的人就可以得到高位，比别人显得高贵。不言而喻，没知识的广大黎庶，地位便是低微的。而且，这是“任何时代”共通之理，是难于违拗的。

因此，作者所明示于人的，就是学习知识，以便当人上人，免致沦落为人下人。书中反复写道：“人依靠知识而尊贵出名，居人之上，百事昌盛。”（第2451行）“人因才德而出人头地，多才多能者会高翔入云。”（第2646行）它号召说：“求知吧，争做人上之人。”（第6611行）这句话，最能表达书中所要告诉予人的劝告之意，最能表达学习知识对于个人命运的社会意义。

学得越好，就越高贵，社会地位就越高。实际上，这里是用社会等级的观点来看待知识，把知识纳入中世纪等级制度的框架之中。但作者论述此问题时是颠倒了，变成了知识的多少是使人出

现等级差别的根据。这是作者把知识造成人的差别的观点和等级观点相互掺合的结果。不过，就当时社会的现实而言，个人把知识当作求得社会地位上升的资本，这倒是符合实际的。

如何挣得更好的命运，更高贵的社会地位？在中世纪，学而优则仕是通理。宦海浮沉，衣锦还乡，步步追逐高官厚禄，这自然是求取个人地位上升的途径。所以作者便说："有知识的人可为君主效力，无知识的人将会一事无成。"（第 2449 行）这里把有知识与无知识的结果说到了底，即就是，或者为君效力，或者一事无成。这就明摆着两条路：有知识——为君效力，这就是学而优则仕之路；无知识———一事无成，这就是沦落之路。

为要把这种观点贯彻到底，作者还为最高的统治者设定一条选拔官员的准则：

"国君若给予无知者高官，
他定会对国君进行背叛。

无智者如果变为尊者，
国王啊，他定会以怨报德。

国君应根据其知识的多少，
决定侍臣官职的大小。

应对臣仆在实践中考验，
根据其才智分别授以官衔。"（第4077—4080行）

这就是以知识多少决定官职大小的准则。这条准则便把学而优则仕的思想具体化了，也就把学习知识当作个人晋升、荣耀、决定个人命运、前途的现实以官方的形式确定了下来。当然，如果真的完全以知识来选拔官员，那就要排除世袭、出身、裙带、帮派等

因素，从而也就具有民主性的精神。但这实际上不可能做到，而只能在固有的封建等级的前提下，去鼓励人们学习进取。

如果从消极的方面看，学习知识对个人还有另一种用处，那就是可以饱经世故，善于处事，保护自己，免遭愆尤。书中写道："知识和智慧好比镣铐，被镣铐桎梏的人，免致愆尤。"（第314行）这就是用知识约束自己，从而不出乱子，不惹是非，不遭恶运。

第四，知识是治理国家、统治世界的手段。

这是对统治者而言的。《福乐智慧》明确提出：

"御世者借智慧去统治世界，
治人者靠知识去治理庶黎。"（第218行）

这是说，智慧和知识是统治者借以实现统治的手段。既然如此，反过来，作为与这一命题相辅相成的另一个命题便是：统治者要实现统治就必须有智慧和知识，所以书中又说：

"为了统治世界，就该有智慧，
为了治理人民，就该有知识。"（第224行）

从个人的角度看，知识是争得高贵社会地位的资本；从整个社会的角度看，知识就是实现社会统治的手段。把知识作为实现社会统治的手段，这可以说是作者对知识的社会价值的最高评定。

为什么必须把知识作为实现统治的手段呢？这是因为：

有知识才能行使好国家的管理："打江山要靠手中的刀枪，靠文治才能安民兴邦；用知识和智慧把国家来管，男儿借此三者使国泰民安。"（第2711—2712行）

有知识才能料理好国家的日常事务："有一位治民者说得真好，国家事他全凭知识操办：无论你多少悲愁，泪水潸然，到头来总会喜笑开颜。"（第6342—6343行）

有知识才能为国家制定良好的法度："国君用知识将法度推行，用智慧理好国家的事情。"（第2713行）

有知识才能维持好社会的安宁："用智慧能把世上的歹徒绞绝，用知识能把人间的动乱平息。"（第221行）

有知识才能有效引导庶黎："他处理国事考虑周全，运用知识来引导庶黎。他治理人民使他们富裕，来卫护自己。"（第255—256行）

有知识也才能救偏补弊，及时发现与矫正所出现的问题："国君若是犯了过错，社稷即会染上疾病。治疗的药物是智慧和知识，国君啊，愿你认真服用。国君应当有才智和知识，用它们医治社稷的病症。"（第1969—1971行）

由于治理国家，统治世界需要知识，相应的，这也就要求作为统治者的个人，上自君主、下至伯克，都必须有知识才行。《福乐智慧》明确提出："国君的名字和知识相连"（第1953行）。因此：

"男儿有了智慧，受人尊崇，
男儿有了知识，可任君王。

谁若具有智慧，就会尊贵，
谁若具有知识，就能为王。"（第300—301行）

这里说的是：有知识就能为王。但实际上并不意味着：凡有知识者皆可为王。这是根本不可能的。因而它的实际意思只是说：为王者必须有知识。要求为王必须有知识，这在当时无疑是一种相当开明而进步的主张。

不仅为王者，甚至一般的伯克，也应当是有知识的。书中说："你瞧，人因有智慧被称为贵人，伯克依靠知识来治理人民。"（第303行）优素甫赞赏有知识的伯克，他提倡"贵人"们、社会中的统治者、上等人，都应当是有知识的，而不应当是无知愚蠢的。不能只凭权势欺压庶黎，维持统治，而应当是依据知识引导庶黎实现统治。这种观点，可以说是一种中世纪的文明统治观。它要求所有

统治者，都成为有知识的文明统治者。当然，在中世纪，这种企望能实现到何种程度？那是另外一个问题。我们毋宁说，这种企望，实际上是作者当时一种理想性的倾向。

以上，是《福乐智慧》关于知识的作用的四个主要方面的概述。这四个方面，大致反映出作者对知识价值的观点。因此，我们不能只见其中某一个方面的论述，撇开其它方面的思想，以免陷于偏颇。但就中最有意义的却是第二方面的见解。它提出了知识是掌握世界、实现愿望的力量源泉的思想。这是非常了不起的见解。

(二)《福乐智慧》所揭示的古代知识内涵

《福乐智慧》要求人们群书博览，博闻强记，知识丰富，足智多谋。他甚至要求人们，“每说一句话，你都该借助于学问”（第209行）。

那末，《福乐智慧》所说的学问，指的是什么呢？它的内涵都包括些什么呢？就全诗前前后后、或详或简的论述中所涉及的来看，主要有以下几个方面：

第一方面，是基础文化知识及文治武功知识。这方面，包括写字、阅读、作诗、吟诵、语言辞令。也包括棋艺、箭法、马球、武艺。还包括谋生的技艺等等。

《福乐智慧》十分注重文字和语言。只有文字，才能把知识的成果记载和传播。因此，文字是文化和文明的标志。《福乐智慧》说：

“世人用文字书写知道的东西，
写出来别人方知你的阅历经验。

文字是聪明睿智的标记，
懂文字的人聪明能干。

人祖之子若不懂得文字，
怎能把年月日精确计算？

倘若先哲没写下书册，
谁能有办法进行计算"？(第2223—2226行)

同时，语言也很重要。“语言是智慧和知识的表征，优美的语言能照亮人心灵。”(第162行)但若语言不当，害处也不少。《福乐智慧》认为，语言有得失利弊，必须把语言的这个“实质”说明(第184行)。所以，它认为，“话说得恰到好处，才算是学问”(第170行)。他要求人们言谈优雅、说话简练，话不宜多，少说为佳。他还进一步要求人们要能够懂得“语言的外延与内涵”(第2601行)。他更要求人们要懂得各种语言、各种文字、各种文书。

《福乐智慧》认为：“武功可以把江山开创，文治方可使国家兴旺。”(第2714行)所以，它要求人们习熟文治武功的知识。它认为，武艺使人“把美德增添。”(第2719行)。

《福乐智慧》还认为，应当给儿子传授技艺，才能使之“凭借本领……把财富聚积。”(第4508行)

第二方面，是古代的自然科学知识。这方面，包括诸如数学、天文学、医学以及帐目簿记等经济学问。

数学包含算术、代数、几何等。《福乐智慧》对数学很重视，论述评价不少。它认为数学本身是精细的事，“数学唯其精细才称其为数学”(第2221行)。而“几何学的学问非常深邃，直令博学者也费尽脑汁。”(第2786行)它要求人们精通算术、学会四则运算，学懂代数方程，除了乘除、分数、倍数、比例外，还要会开方，它要求人们打开欧几里得的门庭，懂得进行土地的测量。

《福乐智慧》对天文学知识的记载已经相当详尽。它有专章记叙七曜和黄道十二宫。这些记述表明，当时的喀喇汗王朝，虽则深

处内陆，但因据丝绸之路要冲，对外经济文化交流十分活跃，先进的科学已广泛传入。书中有关天文学知识的记载，与当时天文科学所达到的高度是相当一致的。当然，它也仍然把作为科学的天文学与星占术混同在一起，把星占术说成是“格外精细”（第4376行）的学问，认为计算日、月、年都必须靠星占术。

在医学方面，《福乐智慧》依据当时东方医学的见解，认为人体是由血液、胆汁、浓液、粘液等不同的体素调节的，生病衰老在于体素亏损，治病必须调节体素。书中谈到了诊脉、治疗、用药等方面的知识。所记述的药物包括谢莱赛（古代阿拉伯的一种药物）、解毒丸、药膏、泻剂等世上的医药。提及放血之类相当于外科的治疗方法。谈到了以湿驱燥，以热驱凉，调剂平衡这一类的朴素治疗方法等等。即大体上多是当时古老的医治办法。

在经济学问方面，它要求有关人员要善于交易，熟悉物品，懂得价值，知道价钱，卖买公道，说话委婉，并且已经提出“手下要有位精明的簿记，各项帐目要记载分明。收入和支出要登记清楚，来往项目都一一写清。”（第2773—2774行）甚至年、月、日各项数字都要求记得清清楚楚。由此看来，当时会计记帐的知识已经有相当的发达了。

第三方面，是伦理礼法知识。这方面，包括宗法伦理知识，人生哲理知识、法治知识等。

在宗法伦理方面，《福乐智慧》概述了当时如何维持统治的社会政治思想观点，论述了如崇拜观念、等级观念等宗法观念，总结出一套独特的伦理思想体系。《福乐智慧》还表述了一种深沉而哀伤的人生哲理。同时它提出了有系统的法治、法制思想。所有这些，都是当时已有知识成果的反映与总结。

第四方面，是宗教迷信常识。主要是传播某些伊斯兰教的常识。其核心，是宣扬对于真主的膜拜。此外，还掺杂着其它的各种

迷信愚昧观念，如巫术、圆梦等。关于圆梦，《福乐智慧》甚至写了不只一章，可见其看重之程度。它认为圆梦是一种“学问”，要求人们加以“精通”。认为要懂这种学问需有不少条件，先要靠智慧才能把它弄清。而高明的圆梦者博学仁惠，为人造福。圆梦者是在为人指明通路，“圆出的梦会在现实中应验”(第 4373 行)。对于巫师，《福乐智慧》也专门加以叙述，认为他们是医治鬼怪作祟的人。当然，这些都只不过是无稽之谈。

就上面《福乐智慧》所涉及的知识，可以看出：它的内容是相当广泛的，上自天文、下至日常生活常识，从自然科学到人文知识等等，都在论述之列；在这些知识中，既包括当时科学的成果，也包括朴素的生活经验，还掺杂着迷信谬误，因而有其混杂之处，此种混杂在古代大多难于避免；就其知识中的科学性内容而言，乃不失居于十一世纪较为先进的水准，它已吸收了当时较先进的数学、天文学、医学成果；有着相当系统而独到的人文科学思想见解。

(三)学习论

《福乐智慧》对有关学习的问题，作了许多有益的论述。这些论述，在一定意义上，继承了自孔夫子以来，重视学习的优良传统，构成了《福乐智慧》中的学习论。

首先，它认为，既然智识是“学而后成”(第4021行)的，因而“不懂的东西可以学会”(第 4019 行)。

当贤明再邀觉醒入侍君王时，觉醒述说自己是山野之人，对朝庭法度，礼仪全不知晓，因而无从谈起之时，贤明为说服觉醒，便引出不懂的东西并非不能学懂，而且人也非天生而英明、事事皆懂的道理来。而且贤明作了通俗比喻：好比吃饭总会有消化的法子一般，不懂的东西自然可以学懂，只要“你好好学习”(第 4018 行)，问题便都可以解决。这一点应当是浅显的道理。反之，贤明运用反证的方法说：“不明此理，知识就不齐全。”(第 4020 行)如果连这种

道理都不懂，不就反而说明你的知识是不齐全的、是不懂事理的人了吗？所以，"不懂的东西可以学会"，这应当是知识上，学习上，人人皆懂的至理名言。

"不懂的东西可以学会"，这本来是人们日常生活体验中之所得。《福乐智慧》加以肯定，因而在朴素的观点中包含着生活的气息。这说明，作者是从民间吸收到自己思想的营养的。这一命题，从理论上来看，则包含着可知论的思想。它肯定，没有什么学不懂的东西。只要学，便可以从不懂变为懂。如此看来，不懂与懂之间，相互衔接的中间环节是学习，彼此之间并没有不可跨越的鸿沟。它的意义，则在于鼓励人们努力学习。

其次，它认为，"求学要从小刻苦用心"（第1822行）。从小刻苦学得知识，随着年岁增长，心智逐步完善。所以，"世人在幼年时勤奋学习，长大后自能功到事成"（第 1823 行）。可见若小时不学习，长大后即便不是愚昧无知，即便愿学，也会有其难处。所以，它提倡从小学习。这种观点，是合理的，有益的。

从这种观点出发，它还提出了一套从小教育子女的办法。包括要亲自教育，从选择乳母开始直至长大成人，教育学习的内容以至日常管教约束等：

"若你生养了皓月般皎洁的子女，
勿托付他人，应自行教育。

要选择优良纯正的妇人做乳母，
这样，才会有纯正而长寿的子女。

要教授给子女知识和礼仪，
今生和来世他们都会获益。

女大当嫁，男大当娶，
有福之人啊，愿你一生无忧无虑。

要传授给儿子品性和技艺，
凭借本领他会把财富聚积。

放任自流，会成为游荡的懒汉，
要管教儿子，莫让他荒废时日。”（第4504—4509行）

只有从小管教子女，让他们勤奋学习，长大才能成才。

再次，它认为，“知识好比海洋，无底无边，小鸟啜饮海水，岂能饮干！”（第6609行）知识的海洋是无边的，永远也学不完。所以，永远不能自满，不能停步，不能浅尝辄止。由此便得出结论：“求得了知识，还要继续追求”（第6607行）。这与民间流传着的警语活到老、学到老颇为合拍。所以学习要从小学起，但不是只在小时才学，不意味着学到成人之后不需再学，而是永远要学，学无涯，学习永无止境。这也可以说，作者所提倡的，是一种终身学习的思想。就人而言，则人人都永需学习，无论是国君、是大臣、是知者，在学习上，都永远要孜孜不倦地继续追求。

从小学习、继续学习、永远学习，这可以看作是《福乐智慧》中的重要学习思想，也可以看作是该书中的一种教育思想。这种观点，至今还是有意义的。

又次，它告诫人们，不要自满，不要强不知以为知。那样，不但贻笑大方，而且将永远置自身于不知的境地。它说：

“说自己‘有知’，则远离知识甚远，
你将被视为无知，在有知者中间。”（第6608行）

说自己有知，则被视为无知；说自己有知，则远离知；越是认为有知，则距知越遥远。事实上，有知者往往自认为无知；知之越多，

越感所知之乏。因之，惟有自认无知，方能追求其知；越能以无知而自责自律，则渴望知识之追求越力。所以，有知将变无知，无知方能转化为有知。有知与无知之间，有着辩证的转换关系。在这里，既是说人的知识的变化，也是说的对于学习的态度及其结果的相互关系。这种观点，包含着朴素辩证转化的思想。

不仅有知与无知之间，有着辩证的转化与依存关系，如果进一步加以考察，有知者与无知者之间，也存在着相反相成的辩证关系。请看：

“有知之人沉思默默，忧心忡忡，
无知之人心怀欢畅，言笑晏晏。

有知之人满怀忧虑，怎能欢笑，
无知之人却象野鹿，尽情撒欢。

有知之人身受羁缚，不能奔走，
无知之人行动自由，得遂心愿。

智者啊，你被羁缚，而愚者自由，
愚者若被缚，你要为他勒紧锁链。（第6612—6615行）

总之，有知者受羁，无知者自由。为何？因无知之人没有思想，他是什么也不懂的，因而什么问题都无所考虑，他的行动是盲目的，自发而非自觉的。反之，有知之人，有自己的思想，觉识、视野及于自己所知范围之内。越有知识，思想越丰富，所考虑者越多。他不会盲目妄动，而以自己的觉识为导向，企求按事物之理行事，力求顺理成章，行动不悖。因此，他的行为就反倒不自由了。他失却了盲动的自由。这就是：有知者受羁，因他所知甚多；无知者自由，因他无所思虑。

不言而喻，从这里不可能得出越无知越有真正自由，无知胜有知的结论。这里所说的“自由”只是无知者的“自由”，是盲无所知。这里所说的受羁而不自由，是自觉性的自我约束，即主动照事理行事而不随意、任性。因之，在《福乐智慧》这一段颇具箴言式的论述中，它的表面言词是：无知者自由，有知者受羁。而它所包含着的思想，它实际上所要告示于人的是：无知者无自由，有知者不受羁。一句话，有知才有自由。这里头，隐约包含着认识与自由的辩证关系，自由与不自由的辩证关系。不过，这种关于自由与认识、自由与不自由辩证关系的思想苗头，看来作者只是隐约感受到，有所体验而尚未能在理论上加以提出。所以我们也只能从字里行间，看到一些思想脉络中的蛛丝马迹，还不能说，当时的作者已经提出这种观点了。

复次，由上面各点，它又引出“人们经过学习方能成为学者”（第4022行）的结论。

就这一结论本身而言，无疑是正确的、可取的。它所包含着的，就是学习成才的思想。它鼓励人们学习进取，成为有作为的人。它说明只要学习，是有可能成为有作为的人的。在这种观点中，实际上包含着对天生贤哲、天生学者的否定，从而具有先进性。同时，既然经过学习能够成为学者，若加以逻辑的引伸，便是一般人、普通的庶黎，经过学习也可能成为学者。因而学者、贤哲，也非可望而不可即的神秘人物。此种思想之中，就具有民主性的因素。

不过，在作者的这种观点中，我们也不能不和他在书中同时申述的别的有关观点加以联系来考察。因为在作者看来，智慧是先天的，虽则知识是后学的，而智慧又制约着知识。因而缺乏智慧的人，纵使再勤奋学习，也属枉然，是注定不可能成才的。因此，这一命题只是肯定：凡是要成才者（学者）皆必须学习。其反命题是：凡不学习者，均不可能成才（学者）。但不等于：凡勤奋学习者皆可成

才（学者）。因缺乏智慧的人是注定不能成才的。此外，作者也并不完全排除天生圣哲的存在，实际上是认可、肯定天生圣哲的存在的。因此，这一命题有其历史的局限性。但即便是这样，在当时的条件下，强调学习成才的道路，这终归是难得的。

最后，它告诫说，人类是难免常犯过错的：

“人类犯有过错，因而被称做‘人类’，
既被称做人类，难免常犯过失。

请你说说看，谁能不犯过错，
有过错的人成千上万，可以历数。”（第197—198行）

这就有点类似于错误难免论了。这里的“错误”与“人类”，在古维吾尔语中发音接近。作者巧妙运用这一近似点，来发挥自己的见解。而且在这种观点中，也带有“原罪”的意思。人祖犯了原罪，因而人类天生就是有罪的。宗教往往要从这种故事中引申出劝戒或欺骗性论断。不过，作者看来还不是从这一方面去发挥，而主要在于说明，千千万万的人，都难免常有过失。并且，这种观点又是和学习知识的思想掌握在一起的，似乎意在说明，有知者可少犯错误，无知者常犯错误。因而还是要归结到对于学习的倡导上。如果从这方面看，当时作者提醒人们要注意可能会常犯错误，提醒人们要学习知识以少犯错误，这则是有意义的。

三、行人滔滔，英才难得

与知识问题相联系着的，是人才问题。知识是使人才之所以能成为人才的内在素质；人才在一定意义上说来是知识的人格化。《福乐智慧》由对知识的高度重视，进而就对人才给予了高度的重视。它对人才的重视和强调的程度，是少见的。它对人才所提出

的见解，是一份很有意义的文化遗产。

（一）求贤才以慰饥渴

《福乐智慧》认为，“人世的愿望都容易达到，要找到中意的贤才却十分难得。”（第 1617 行）这样说来，求得贤才是比什么事都要难的；反之，比之于求贤才，其它的愿望就都成为易事了。可见，人才多难得；可见，人才多重要；可见，求取人才应该是多么迫切的事。在《福乐智慧》中，对于人才的渴求，使人有呼之欲出的感觉。书中反复咏叹：

“行人滔滔，良材奇缺，
良材到手，又倏而诀别。

众生芸芸，熙来攘往，
欲求英才，却没有一个。”（第1621—1622行）

这种对人才的渴求，充分表现在国王日出三次求贤的过程中。

第一次，故事刚一开始，日出国王刚一执掌国事，他的头一件感受，就是因为缺乏人才而感到闷闷不乐。他认为，繁杂纷纭的国事，需有高尚精明的智者才能办理。他希望，世上的英才都聚积在他的周围，聪明博学之士都来为之献身。他要求，有智慧者都召在身旁，有知识者都奉为上宾。

由此，当日出听说有位人才月圆求见时，正是切中下怀。于是，赶紧问道：他在哪儿？快去召来。日出说，“我现在正需这样的人才，让他为我把国事分担。”（第 571 行）召见之后，马上委以宰相的重任。由此充分说明：“日出王是一位贤明之主，他求贤若渴，是一位明君。”（第469行）这里，作者用日出这种一心求贤的心情，说明明君就必须求贤的道理。

第二次，月圆去逝之后，日出国王悲叹万分，以至思路梗塞，心智不开。月圆呀，你本是宫廷美饰，我的良友，“良友去了，空留下

座位，如今有谁来填补这空缺？”（第1576行）失去了一英才，还得立即再寻找英才。日出立即又想起月圆的儿子贤明同样也是个英才，“我看他是一块有用之材，除了他年幼，别无不足。”（第1628行）于是，国王立即又委之以继承父业、接任宰相的重任。甚至于达到“国王一起床，即翘盼贤明”（第1644行）的程度。由此便说明，圣君不可一日无贤才。

第三次，日出虽得贤明，尤感不足：“贤明啊，如今我感到格外遗憾，你父亲只为我留下你一个大贤。但愿再有一位你一样的贤臣，和你一前一后同道而行。”（第3131—3132行）人才多多益善。于是，日出王要贤明代为查访，举荐更多人才。贤明荐觉醒。可惜觉醒已隐遁山林。然日出王得知“他有知识、有智慧，是位大贤”（第3164行），从而产生了对他的渴望与爱恋。对于这样的人才，日出王是无论如何也不肯放过的。于是，引出了三邀觉醒的一长段动人故事。国王一邀再邀，觉醒终不肯出山为官。最后，国王屈尊下就，答应不硬要觉醒出来辅政，但只求见一面，且声称是要求其前来教诫。当觉醒应允到宫时，国王竟亲自起身迎迓，又是施礼，又道“萨拉姆”。真是优礼备至，无以复加。当日出王临送别觉醒时，更是别情依依，怅然而立。惜别了觉醒，故事也已临近了尾声。由此看来，对人才的渴求，贯穿了《福乐智慧》的始终。

为什么把求才抬高到如此高的程度？人才究竟有何重要意义？

在《福乐智慧》看来，人才，由于他有智有才，因而能发挥一般人所不可能有的巨大作用。书中写道：

“被称之为人者为数不少，
欲求有用之士，何处寻找？

有时一个人办得了千人之事，

聚集了千人却无法做到。"（第5099—5100行）

这里说，被称为人的人真不少，可是有用的人实在难找；这里说，人才，一人顶得上千人，而千人却顶不上人才一人。这里头，前后有两层含义，不尽相同。前一层，说被称为人的人为数真是不少，从中却难于找到有用之人。这为数不少的人，大致讲的就是书中所讲的没有知识、不懂礼法、缺乏品行的愚民、黎庶，即缺乏文化知识的劳动者，鄙视之情隐约可见。后一层，说一人可顶千人，一人的作用可超过千人。这却是对人才可能发挥的巨大作用的高度赞扬。有用人才所可能发挥的特殊作用，有时并不是用其他众多人共同努力所能够取代的。人的素质与数量之间，不能完全代换。质量是不能简单用数量来替代的。由此，就看出人才有着无可估量的重大意义了。

着眼于整个王朝，人才的这种作用，最主要的还在于他是治理国家所不可或缺的。办任何事都需要有英杰之才，更何况治理一个国家的事务呢？所以，"人君必须有帮手和辅佐，须有聪明睿智之士做他的大臣。辅佐之士要深明事理，明理人办事，事事遂心。有了辅臣，国君少受苦辛，国事昌盛，法度得以保证。须知人世上，事事需要帮手，君王事更须有众多辅臣。"（第427—430行）国家若得人才治理，事事有法度，样样上正轨，社稷巩固，天下大治，君王享福，黎庶欢欣。不言而喻，在这里，作者是把人才的意义与巩固王朝的统治直接联系起来了。

不过，人才的意义，也不仅仅在于他是维持王朝统治之需。由于有才者发挥着无才者所不可比拟的重大作用，因而人才对于整个社会，对于世人，对于各项事情，都有着重要的作用。整个社会，各种事业、世间的人们，都需要有才者的帮助、指引与辅助。否则，均将一事无成。所以说："有才德的人对众人都有好处，有才德的人凭才德实现心志。"（第567行）又说，"人之所需乃有用之材，有用

之材使人获益良多。"(第1619行)可见,人人都需有用之才,有才者对众人都有好处。比如,"学者、哲人是另一个阶层,他们用知识为世人将道路指明。"(第4341行)有知识的学者,可以为人们指明道路,这就不致会有如迷失道路的羔羊一般,这样才能明白前进的方向,才能事理通达,顺心如意,才能求得天时地利人和,从而事业兴旺发达,并遂心愿。

(二)对人才的一般要求与具体要求

什么样的人称得上是人才呢?在这方面,《福乐智慧》的论说亦较细致。大致说来,它对人才有一般性的共同要求,对各方面的人才又各各提出了一些具体的要求。

就对人才的一般的共同要求来说,《福乐智慧》说得较多的,主要有这么几点:

第一,要有知识。按照《福乐智慧》的看法,人本来是由知识造就的。知识是真主赋予人而使人变得高大的东西。人的区别,也就在于知识的不同。由此看来,人之能否成为英才,决定的因素也就在于知识如何,即有没有知识以及知识的状况、程度如何。只有有知识的人,才能成为有用的人才。知识越多,才干也就越大。才与知是成正比的。才是知的表现,知是才的根本。《福乐智慧》往往把知识与才华、才干联系着加以论述,它要求人应当有知识与才华。它认为,男儿以知识而出类拔萃。它认为,有知识、智慧之人才是"人中上品"。(第1830行)出类拔萃也罢、人中上品也罢,都既是指的社会地位的高贵,同时又是指有才干的英杰一类。所以,《福乐智慧》要求对于人及其才干,需"以智慧为准尺,判别清楚。"(第1839行)"智慧是明灯,给盲人赋予眼睛"(第1861行),有了知识和智慧,连盲人也会象获得了眼睛一样。可见,有知识、有智慧,人就会有聪明才干。衡量人才的根本标志,也就在于知识。突厥诸王中的同俄·阿里普·艾尔是出类拔萃英才的代表。而他之所

以杰出，就在于知识渊博："他知识渊博，多才多能，聪明睿智，是人间骄子。"（第278行）

第二，要在办事中发现与考察人才。

《福乐智慧》要人们随时留心注意发现、选拔优秀人才。它说：

"对有能和无能者要用心考查，
对有用和无用的要认真考究。

时时事事都要留神观察，
要甄别好坏，选拔优秀。"（第328—329行）

它认为，这样作，事情才能完善扎实。所以，人才不能等待自行涌现，而必须留意加以考察发现。只有时时事事都注意留心观察，才能发现、选拔到有用的优秀人才。

人才的选定，也不能一劳永逸，初选之后，还必须继续在办事过程中加以考验。书中继续说："国君对臣仆应进行观察，应在办事中加以考验。"（第1755行）日出王对月圆、贤明就都是在选定之后，又复在办事过程中加以考验，才真正确定他们是英杰之才的。对于月圆，起初日出王还因他坐上圆球、神情冷漠等而以为自己用人过急、用错了人。后经多次考察，才深深敬重月圆，明瞭他乃人间精英，说："我正在寻求你这样的人才"（第752行）。对于贤明也是这样："国王对贤明进行了考验，证明他办事公正不偏。"（第1716行）从而才器重他，重用他。

在办事过程中选拔、考验人才的思想，至今还是有教益的。

第三，要按才任用。

《福乐智慧》提出了一条用人的标准："量人之才而加以任用。"（第1770行）

这条标准首先强调用人要用有知识的人，而不是其他别的，如出身门第等。书中写道："伯克啊，用人要用有知之人，国事要交给

正直能干之士去办。如果委政于无能之辈，自己即是无能，毋庸讳言。"（第1759—1760行）

其次，知识、才能又应当表现在功劳贡献上，而不能只是一些空话或无从查证的虚假才能上。作者说："国君器重臣仆，出于他的功劳，谁若建立功劳，低贱亦可变为尊贵。立功吧，奴隶因功劳而成伯克，谁没有功劳，心愿万难得遂。"（第611—612行）他认为，不幸的人应该可以因立功而获高位，无能的人应该永远把他拒之门外。

这一准则无疑夹杂着封建宗法等级观点，而不可能是超越社会的纯才干论。它所说的立功之类，当然指的是为封建王朝效劳。它所说的"器重"、"高位"等，自然也是等级社会中的升官往上爬。但在当时，作者不是强调门第、出身、血统等当时占居支配地位的用人准则，而是把知识、才干、功劳贡献摆到选人、用人、晋升、授禄的首位，甚至说，连奴隶也因有功劳而成伯克；反之，无能、无功之人就该被拒之门外，也就是即便伯克贵族也不能例外，这在当时，不能不说是富有民主精神、富有重要意义的。当然，这或许也只是作者民主精神的显现，不见得能够有多大程度的贯彻实现。

就对人才的具体要求来说，《福乐智慧》对国王、大臣、将领、御前侍臣、宫监、使节、书吏、司库，以及哲人、学者、诗人、医生、巫师、圆梦者、星占士等等，都提出了自己的看法和要求。兹举主要者，略述于下：

对于国王，主要要求：

第一，"首先，国君的身世要纯正高贵"（第1949行）。

第二，"既要有智慧，又要有知识"（第1951行）。"国君以知识引导黎民，国君以智慧处理国事。"（第1952行）

第三，国君应当有万般美德，"千百种美德集于一身，远离卑劣不良的行径。"（第2074行）如口心端正，心地宏仁，知耻知礼，多兴

善举，语言真诚，言而有信，心胸谦虚，出手大方，富有温情，行为完美等等。

第四，"人民要求君主英勇果断"（第1961行）。同时，"国君还需清醒而警觉，如若昏昧，祸患会滋生。"（第2014行）

第五，执法要公平，"欲使社稷的基石巩固坚牢，你就应在执法时恪守公道。"（第5172行）

第六，"国君还应有美容美须，中等身材，受人赞誉。"（第2083行）因为"身材过高为智慧所不取，身材过矮又不中尺度。"（第2086行）特别是："矮人虚弱，肝火旺盛，哪儿有火气，就有纠纷。明君啊，与中等身材相仿，处事也要合乎中庸。"（第2089—2090行）

对于大臣，主要要求：

第一，要"身世高贵而又颖悟之人。"（第2189行）。身世卑贱之人是不能担当大臣的。

第二，大臣应"虔诚又有圣洁信仰"（第2190行）。只有虔诚之人才是人中精英，才能委以大臣的重任。

第三，应是"极富智慧又博学多才"（第2189行）。应当聪明睿智，精通算术，能写会算。

第四，大臣还须是品行完善的男儿。"既心口如一，又行为端正，知耻，仁惠，为人真诚。知足，机警又精通事务，能辨别出僚属得力还是无能。勤勉，谨慎又忠心耿耿，代人理财要心地纯正。倘若具备了这些才德，国君方可委之以重任。"（第2235—2238行）

第五，"大臣还应该须眉堂堂，仪表非凡"（第2208行）。须眉堂堂的大臣庄重威严，百事如愿。

对于将领，主要要求：

第一，英勇、机警、果断、威严。

《福乐智慧》说，"战斗中需要勇敢、顽强"（第2285行）。因此，将领应是英勇的铮铮铁汉，应当有老虎般的强悍凶猛，雄狮一样的

威严凶狠。要坚韧不拔，绝不后退。一见敌寇即跃马扬鞭，要么消灭敌人，要么抛尸荒原。“少女的喜庆在花烛洞房，男儿的喜庆在疆场之上。英雄策马驰骋，领兵向前，捕捉敌人象老鹰抓小鸡一样。”（第2580—2581行）

同时，将领在战斗中“日夜都要机警，头脑清醒”（第2331行）。所谓机警、清醒，指不可麻痹，注意安营扎寨的地点，不让敌人抓去“舌头”而应抓来敌方的“舌头”，莫让敌人摸清自己的军情而应摸准敌方的军情，根据敌情相机行事等等。谁若机警而清醒，战斗中定能取胜。

将领的行动，决策要果断。“调兵遣将要迅速果断，冲锋陷阵要勇猛坚定。将领倘有这样的品行，定能战胜敌人，灭其威风。”（第2328—2329行）

将领还需有威严：“将领还应该须眉堂堂，威风凛凛，如是则威名远扬，赢得光荣。”（第2298行）

第二，足智多谋。

不能有勇无谋，作为将领，有勇还需有谋。所以，将领在战斗中要足智多谋，用计谋扫掉敌人的威风，用智慧把狮子抓到手中。这样，才能取得战争的胜利。

第三，富有品德。将领虽是武将，但同样要有完美的品德。如：

深知荣辱。“好男儿必须深知荣辱”（第2290行），“靠知耻战胜敌人”（第 2291 行）。

慷慨大度。“带兵将领须慷慨大度，天下的英才齐集他身边。”（第 2275 行）他将一切财富分配给将士，却不为自己的儿女聚敛财富，所获皆分赠，从而名声传扬。

谦恭和蔼。“做将领应该谦恭、和蔼，由此而博得国人的爱戴。”（第2294行）谦恭之人使人心头温暖，语言粗鲁使人疏远。高傲、傲慢、自大则昏昧不明，必遭敌人暗算。

言而有信。将领"要说真话，要言而有信，贵人食言，就会失去民心。"（第2324行）

第四，赏罚分明，施恩士卒。

"将领还须懂得执行法纪，治军断不可没有纪律。执行法纪，才能统一号令，号令统一，才能克敌制胜。"（第2300—2301行）

同时，"人人都渴求得到恩情，受恩后会做你的仆从。"（第2305行）所以，将领应施恩士卒，对有功者及时赏赠奖励，及时嘉奖赞扬，表现出关怀、体恤，用"甜言、笑脸、慷慨好施"，来把将士收买，使之为此牺牲也心甘乐意。

《福乐智慧》实际上认为，这几方面的条件是相互牵连的。所以说："既要谦逊，又要勇敢，要慷慨好施，沉着稳健。"（第 2274 行）"既需要智谋，又需要大胆，既要勇敢，又要胸怀宽广。"（第2282行）在这一问题上，《福乐智慧》包含着一定的整体观念。

对御前侍臣，主要要求：

第一，身世高贵、信仰纯洁、可靠、贤良。"御前侍臣要可靠、贤良，还应有纯洁的宗教信仰。要身世高贵，性情温和，民众因之得益，幸福无疆。"（第 2436—2437 行）

第二，要有十项品行："侍臣要具有这十项品行：心胸宽大，耳聪目明，知识、智慧、美的语言、体、容、举止、品格也要与之相称。"（第2487—2488行）

第三，具备四个条件："一是保守国君的机密，二是不能受情欲的驱遣；三是关键时态度要持重，不可在国君面前信口乱言；四是不论何事都不能受贿，要使疏远者靠近君王殿前。"（第2504—2506行）心术不正，爱说假话的人，千万不可任用。

第四，做到三点注意事项："一是听到的话要深藏心间，一是看到的坏事要紧闭双眼；第三应该持身以正"（第2511—2512行）。这样的人才可充任御前侍臣。

对使节，主要要求：

第一，精明强干，保持清醒。“做使节的人要精明强干，要有知识智慧、英勇过人。”（第 2597 行）使节是人中精英，佼佼者，因而要才智超群。他应该博闻强记，听到的东西能牢记心里，别人说的什么要听得明白。应该贤良精明，“事事都应该保持清醒”（第 2640 行）。“使节若聪明，博学而又清醒，会对国君有益，得到宠幸。”（第 2638 行）

第二，忠诚正派，为君谋利。“使节还应该知足，忠诚，要耿直正派，行为端正。”（第 2607 行）忠诚的为国君谋利。同时，“使节要知耻、娴静、和善”（第 2621 行）。知耻者方能品行完善。

第三，知识渊博，具备各种才能。使节应该懂得各种文书，各种语言都讲得流畅，各种文字都写得漂亮。要能写、读、领会。既会写诗、又会吟诵。要掌握算术、几何、开方、测量。要善打马球、箭法高超。棋艺要精。甚至医术、星占、圆梦也都要懂。“只有具备这些知识、本领，使节办事，才会事事成功。”（第2637行）看来，要当优素甫心目中的使节，可真不容易。

第四，才思敏捷，娴于辞令。“使节应才思敏捷，娴于辞令，对别人的问题对答如流。”（第2648行）同时，使节还应：“语言优美，富有心机”（第 2660 行），“要口如蜜糖，说话委婉，尊者卑者都能被说转。”（第 2665 行）因为使节办事全靠语言。语言优美才能实现心愿，娴于辞令才能办事成功。因而对使节在语言辞令方面的要求特别的高。

第五，“要容貌昳丽，身材适中，五官端正，须眉堂堂。”（第2663 行）

对书吏，主要要求：忠实可信，保守机密；要有知识，字要写得好；人品端正，知足不贪；清白纯净，不可贪杯；从早到晚守候殿前，随叫随到。

对司库，主要要求：忠诚、可靠、机灵、清醒、廉耻、克制欲念；懂得几何、算术、四则运算，精于帐目、簿记、核算；善于交易，懂得贵贱、价钱，擅于经济学问。

（三）敬重智者

《福乐智慧》所说的人才，就其一般的含义，是指所有有知识、有才干的人。但当时实际上侧重于指称那些有才识又有社会地位的人。书中谈得较多的，主要也是各种官员。对于一般的有学问的人，书中主要称之为智者、学者、哲人等。医生、诗人、星占士，乃至圆梦者、巫师等，大体上说来都属于这一范围。所谓智者，大致也与我们现今所说的知识分子相当。《福乐智慧》主张要敬重、尊重、尊敬智者。

何以必须敬重智者？这当然与它重视知识、重视人才直接联系在一起。智者也是一种人才，但他又有自己的特殊性，他们不同于那些掌握权势，居于发号施令地位，支配着社会的那一部分有才干的人。他们主要用自己的智力为社会服务，为统治者服务，从而求得自己的生存与荣誉。所以书中也说，学者，哲人是另一个阶层。这一阶层的共同特点在于他们都有知识。《福乐智慧》极端重视知识，理所当然地也就极端重视智者。用现在的话来说，就是异常重视知识分子。

因此，书中对智者的作用，评价极高。说“学者事事都运用知识，所以他总能事事成功。”（第2605行）。认为“他们用知识为世人将道路指明。”（第 4341 行）；“他们的知识是照亮世人的火炬”（第4347行）；他们“会给人们带来幸福”（第5551行）。认为硕学之士和伯克一样显贵，而他们又是以内秀而受人崇敬的。

当然，问题还有另一个方面。本书是献给统治者的。因此，书中之所以重视智者，重要原因之一，又在于智者的知识对于统治者维持与巩固统治是有用的。书中反复说到，君王，伯克，都需要用

知识来施行统治。“对你有用的，是他们的知识”(第 4353 行)。书中甚至把哲人，学者比作羊群里的梢羊，也就是让他们发挥维护社会统治秩序的作用。

再一个方面，从统治者的利害出发，由于智者有知识，能思索，目光锐利，善于发现问题，敢于针砭抨击腐败、反动现象，因而统治者们多少又对他们怀有戒备、惧怕之心。“他们若赞美你，你会名传四方。他们若责骂你，你会恶名远扬。”(第 4396) 从这一角度出发，对智者也不能不捧着点。

基于以上，在《福乐智慧》中提出了一套如何敬重，即对待智者的见解。《福乐智慧》认为，对不同类的人，要按他们的特点分别加以治理。就中，对学者这一类，应当：

“要敬重此辈，按其所求去做，
要遵守法典，对他们俯首贴耳。

莫使他们的饮食和俸禄短缺，
贤君啊，莫使他们困苦拮据。

让他们在安谧中将知识传授，
使无知者从他们受到教益。”(第5552—5554行)

在这三对双行诗中，实际上提出了对待学者的三点措施。第一点是敬重，即在思想上要尊重。不是鄙视、歧视、无视。但这种敬重却是遵从法典的敬重，是有前提的，是在当时社会所许可的限度内的敬重。不可能把学者抬高到统治者之上。那岂不是破坏法典的越轨之举吗！至于说对他们要“俯首帖耳”，其实是指“言听计从”，即采纳其意见，并非真的俯首帖耳。而所采纳之意见，同样也是以“遵从法典”为限度，并非任何意见均得采纳。

第二点是俸禄，即给予必要的物质待遇。勿使短缺、困苦。这

里的"俸禄"不能完全等同于官员之禄，而是泛指经济待遇，并不意味着学者都当了官。但当然他们皆得听命于官。统治者既驱使之，又豢养之。并尽可能较为优待，即所谓优礼相待。如此，则有智之人心安定，甚或感恩戴德。于是可发挥"梢羊"作用，而收天下归顺之效。

第三点是传授知识，即发挥他们的作用。智者的主要作用，就是传授知识。知识，既包括文化知识，也包括封建等级观念、礼仪、法制、伦理道德以及诸如圆梦之类的"知识"。从统治者的角度来看，传授知识，就是对黎民的教化，也就是维持统治。同时，就统治者自身而言，也希望从智者那里学到有用的智识，以此来提高自身的素质，增强统治的才能。因而也需"或多或少学其知识，探讨钻研。"(第4342行)

为此，《福乐智慧》主张，统治者必须与学者交为朋友。"英明的君主若喜爱知识，必定把学者们引为知己。"(第254行)"要和他们交往，与之友善"(第4354行)，而不是敬而远之，或者加以隔离，甚或鄙视、敌视。

《福乐智慧》的知识、人才观，有不少有益的因素，也受当时时代的局限而混杂着杂质，因而我们要加以历史的考察与总结，不可简单轻视，亦不可过份夸大。

第七章

哲学思想的归宿点——对世界的二重观点

《福乐智慧》哲学思想的归宿是什么？是唯心主义，还是唯物主义？这是一个棘手的问题。

哲学的基本问题，是思维和存在、精神和物质的关系问题。判断一种哲学思想是属于唯心主义，还是属于唯物主义，就看他对于哲学基本问题是如何回答：是肯定物质为本原、精神是其派生的呢，还是相反。凡持前一种，或者归根到底，实质上是持前一种答案者，即属于唯物主义阵营；反之，则属于唯心主义派别。

据此，我们要判别《福乐智慧》哲学思想的归属，却感到棘手。一方面，是因为哲学基本问题这一哲学思想、理论体系中的根本问题，只是到了近代，在经过中世纪的长期冬眠中觉醒之后，才被十分清楚地提了出来，才获得了它的完全意义。而在此之前，在中世纪的长期冬眠之中，哲学基本问题虽则实际上支配着每一哲学思想体系，然它自身，却是以较为隐晦的方式表达出来的，它往往被

深藏于其它问题的议论之中。另一方面，《福乐智慧》与其它的东方哲学思想一样，哲学思想与社会伦理等问题结合较为紧密，而不象古希腊哲学那样，较直接地去追溯世界本原是什么的问题。在古希腊的哲人那里，往往"已经充分显现出一种原始的自发的唯物主义"了。① 他们较为直接地议论并回答了世界的本原是什么的问题，虽则这种回答又往往是幼稚的。而《福乐智慧》并不如此直接地议论这一问题。它所要直接回答的，是当时喀喇汗王朝的现实问题，主要的是社会伦理方面的问题。只是在谈论这些问题时，必然地要涉及并回答到世界本原的问题。因此，答案就以较为曲折的方式表达出来。

由此，就增加了准确判断其哲学性质的难度。从一定角度看来，它是唯心主义的；从另一角度看来，它又似应为朴素唯物主义的。二者都有一定根据。

一、神创说色彩浓厚

真主膜拜是《福乐智慧》崇拜观念的集中表现，是《福乐智慧》的主导思想。从这种根本的观点出发，其逻辑的结论必然要把世界归结为真主，即神的创造。事实也正是这样，《福乐智慧》写道：

"奉真主之名我开始动笔，
是我主将一切创造、养育、宽恕。

一切赞美归于万能的真主，
真主的裁判遍及好人和歹徒。

① 恩格斯：《自然辩证法》第151页，人民出版社1955年版。

真主是独一的，圣洁无比，
他变无为有，变有为无。

要虔信和赞美我主的真一，
祈祷吧，语言要纯洁，心灵要正直。

他意欲什么，就有什么，
他说声'有'，就有了一切。

他为一切生灵提供给养，
让他们出生，也让他们死亡。"（第3897—3902行）

在这段虔诚的宗教颂词中，就相当充分地表达了作者神创说的世界观。

第一，它直率地断言：是我主将一切创造。这是一个总的论断，是十分明确的神创说世界观。当然，也只是一种粗糙的武断，缺乏论证。

第二，由此而来，在涉及世界观深层问题的有无、有限与无限等问题上，它作出了神创说的回答。它断言：真主是独一的，至大的，无限而永恒的，"唯有真主永生无极"（第3190行）；其它的事物都是有限的、短暂的。至大而永恒的事物创造和规定着其它的事物。真主的独一性问题，实际上包含着世界的统一性问题，是对世界统一性问题的神学式表述。它是断定，世界统一于唯一的真主、神。与此同时，它断定，真主是有、无交相变化的主宰力量。变无为有、变有为无，都由真主决定。真主说声有，就一切全有。有无问题，长期以来也是哲学中争论不休的问题。这里所说的变无为有，实指真主创造世界的过程；变有为无，则为现世的毁灭。因之，所谓由无变有、由有变无，即是世界之创造与毁灭。而这一切，皆取于真主。

所以,《福乐智慧》所提供的,有、无交相变化关系的答案,同样是神创式的。

第三,它认定,各具体事物,无不是真主创造的。是真主让生灵出生,也是真主让生灵死亡。真主创造了一切,也养育了一切。真主意欲什么,就有了什么。真主是一切事物存亡变化的最终根源。在其它章节的叙述中,《福乐智慧》反反复复地要人相信,是真主创造了一切生灵、世间万物,创造了苍穹、太阳和月亮,创造了蓝天、大地和星斗,创造了年月、白天和夜晚,创造了时间、空间、高山、大海和平原丘陵,创造了人类,也创造了人的两世、人的智慧、善德和公正的法度,总之,创造了整个宇宙乾坤及其一切。

在漫漫的中世纪,在伊斯兰教已经取得了统治地位的喀喇汗王朝,象《福乐智慧》这样一部献给统治者的书,不贯彻神学唯心主义看来也是不可能的。但这有没有可能只是一件外衣?在近代的一些思想家、科学家那里,慑于教会的淫威,曾经不得不在表面上颂扬上帝,而实质上却否定了上帝。他们思想观点的基本倾向,是唯物主义的。他们是披上宗教词句外衣的一种唯物主义者。在中世纪的唯名论与唯实论的斗争中,唯名论实际上也是一种在教会可以容许范围内的唯物论的表现。《福乐智慧》中的哲学倾向,有没有可能也是属于这种情况?

不,《福乐智慧》对真主的赞颂是真诚的。一者,上面所引述的《福乐智慧》关于真主创造一切的论述,并非偶然流露的个别言词,而是遍布于全书、比比皆是的确定思想。这些言论,并非游离于全书基本思想倾向之外的、无关紧要的个别观点,而恰好是反映了本书基本倾向的基本观点。二者,如上述,真主崇拜是《福乐智慧》的主导思想,在这种主导思想下,其世界观就很难于不是唯心主义的了。三者,就作者的地位来看,他是喀喇汗王朝的忠心臣仆,是为了维护这一伊斯兰王朝而呕心沥血的,他的世界观、他的著作,也

不可能不有神学唯心主义。

固然，在《福乐智慧》的某些言论中，它的含义，有时是较为难于断定的。例如书中写道："世间万物难与你匹配，人们的智慧难明你的根底。你没有行止，永醒无眠，既无色彩，又无形体。"(第16—17行)这里所说的"你"(真主)是人们智慧所难明的，究竟是否包含着对真主的否定、或者存疑的态度呢？这里所说的真主无形体、无色彩、无行止、无眠，究竟是否隐含着某种对真主的否定呢？这是值得进一步加以深入探讨的。不过，如果联系上下文的一贯思想来看，更其可能的，并不是对真主的否定，而只是一种信仰主义的习惯用语。凡信仰主义，大多对理性的追究加以排斥，而且多带神秘的、蒙昧的色彩。信仰主义所要求的，只是盲从和膜拜。而这里关于真主为智慧所难明云云，只是为了说明它"近于幽玄，存于人心"(第 20 行)的特定性质，是为了说明真主既创造一切又不同于一切的特殊形象，如它既创造了空间又不具有空间等，并且最终得出要人们对真主只能膜拜而"莫饶舌探问"(第 27 行)的结论。此中所灌注的，是神秘的蒙昧主义，而不是对真主的怀疑或否定。

总的来说，《福乐智慧》关于真主与世界的相互关系，可以归结为书中的如下论断："你创造了万物，万物皆属于你。……万物消失，唯独你永生无已。"(第 13—14 行)把它转述为哲学上较为习惯的用语，那就是：你(真主、神)是万物的本原，万物是你的创造物。万物皆源于你、体现你、最终消失又复归于你。你(真主)是本原的、第一性的，万物是派生的、第二性的。王阳明有万物皆备于我的谬说，《福乐智慧》则有万物皆属于真主的怪论。两种观点，其思维之间，有某种巧合。在这里，《福乐智慧》所反映出来的神学唯心主义，是不含糊的。

二、朴素的"四要素"说跃然纸上

如果只有上面的这些论述,《福乐智慧》哲学思想的唯心主义性质就是无疑的了。但问题却还有另一个方面:它还包含有相当确定的朴素唯物主义的见解。这种唯物主义见解在书中又是占有相当重要的位置,是在足够的高度上加以叙述的。这种唯物主义的见解,集中地表现在朴素的"四要素"说上。即认为,世界是由四种物质性因素构成的。

如上所述,《福乐智慧》对知识是高度重视的。他所说的知识,既夹杂着一些并非真正知识的成份,也约略概括到当时自然科学所获得的成果,特别是天文学的知识。天文学是最古老的科学。而天文学是直接探究宇宙的奥秘的,因而它与哲学也是关系最为密切的学科之一。古代的天文学又往往与星占术之类的迷信混杂在一起。但就其主流而言,却是在追寻研究"天"即自然的。唯物主义与科学是难分难解的孪生兄弟,二者相伴而生。重视天文学,就很自然地会把自己的哲学引向唯物主义方面。

中国古代的天文学源远流长。自周以来,先后有盖天说、浑天说、宣夜说、昕天说、穹天说、安天说等所谓"论天六家"的主要学说提出。起于周代的盖天说认为天圆如张盖,地方如棋局,即所谓天圆地方。东汉的张衡,即已对包括日、月及五大行星在内的"七曜"作了不少探讨。秦汉以来,已陆续提出了地动的观点。唐朝天文学家张遂,对一百五十多颗恒星进行测定。现在普遍认为是北朝时代维吾尔族前身的民歌《敕勒歌》就说道:"天似穹庐,笼盖四野。"即天像圆形的大帐篷,覆盖在一片茫茫的大地上,类似于天圆地方说。与此同时,在欧洲,自古希腊以来,也积累了不少天文学方面的知识。

《福乐智慧》审视着天文学的知识，并把它吸收到这一本来也可以不涉及天文的著作中，把它作为自己所述知识的一部分，并据而谈天说地，引申出自己对于宇宙的看法来。

且看：天上的星体，一些是点缀、一些是向导，一些在上、一些在下。

“其中最高的要数土星，
两年八个月在宫中停留。

居于第二位的名叫木星，
十二个月在宫中死死把守。

第三位是火星，威仪赫赫，
它光顾那儿，草木都要枯朽。

第四位是太阳，光辉灿烂，
用它的万丈光芒普照宇宙。

第五位是金星，和蔼可亲，
它若垂青于你，你会得意悠悠。

其它是水星——希望之星，
它若顾盼，你会实现愿望和企求。

最后是月亮，居于末位，
它脸儿正对太阳，才会浑圆如球。

除此以外，还有黄道十二宫，

有的成双成对，有的孤闺独守。

白羊是春天之星，其次是金牛，
双子和巨蟹，结伴行走。

天狮和室女，二者是近邻，
天秤、天蝎、人马，结成了朋友。

然后是摩羯、宝瓶和双鱼诸座，
它们一出现，天空就灿若锦绣。

三者属春天，三者属夏天，
三者属秋天，三者为冬天所有。

三者为火，三者为水，三者为气，
三者为土，由此构成了宇宙"。（第131—143行）

这是一段从天文学知识中引申出来的"四要素"构成宇宙的完整议论。它首先对与地最切近的土星、木星、火星、太阳、金星、水星、月亮等七曜作了论述。进而对白羊、金牛、双子、巨蟹、天狮、室女、天秤、天蝎、人马、摩羯、宝瓶、双鱼等黄道十二宫作了叙述。认为是由于黄道十二宫之故，才有四季之分。再进一步归纳，黄道十二宫及其所属的四季，各为不同的要素，三者为火、三者为水、三者为气、三者为土。由此得出一个总结论：宇宙由此四要素构成。

古代朴素唯物主义的共同特点，是把世界的本原，归结为某一种或某一些具体的有形物体。周时《尚书》的《洪范》篇，即提出了水，火、木、金、土"五行"构成世界的观点，以后经久不衰，延续了下

来，影响极广。《福乐智慧》中的“四要素”说与“五行”说是同一种类型的说法。“四要素”说与“五行”说，都可说是相当典型的古代朴素唯物主义的观点。

在《福乐智慧》中，“四要素”同样并不只是在某一个地方谈到，而是在全书中加以贯彻的确定观点。这一观点还得到了进一步的发挥。

它认为，不但宇宙是四要素构成的，而且是由于四要素之间的“内讧”，即相互关系的矛盾与变化，才使事物发生变化：

“团圞的明月走向亏缺，
明丽的夏日变为严冬。

和谐的四要素发生内讧，
其一得胜，制服了其余三种”。（第1052—1053行）

在这种观点中，把朴素的唯物主义和朴素的辩证法联结起来了。当然，这种观点也只是一种笼统的猜测与断想，并没有科学的论证，甚至也缺乏应有的说明。如“四要素”的“内讧”具体指的是什么？何以恰好是一个得胜、另三个被制服？它们如何推动日月、四季的变化等等，都没有得到必要的说明。

它认为，不但宇宙是四要素构成的，而且生命本身也直接是由四要素构成的：

“四位同伴于我，好似四种要素，
四要素组合，才能构成生命”。（第60行）

四同伴是指穆罕默德的四位同伴。把四要素与四同伴相提并论，有使二者相得益彰，皆加赞颂之意。认为四要素组合构成生命，是试图用物质性因素说明生命现象，这是值得肯定的；但无疑过于简单化。

它认为，身体、生命的变化，同样是由于四种体素变化的结果：

"让我讲给你体素的成份，它们由红黄黑白四色构成。它们互不相容，势不两立，一类靠近一类即发生纷争"。（第 4632—4633行）因此，正是由于体素变化之故，人才会发生疾病、才会逐渐衰老："体素变化，饮食无味，心绪不佳，疾病缠身。体素亏损，精疲力尽，毕直的身躯变成了弯弓。"（第1054—1055行）所以，为要调理身体，抵抗疾病、保持青春和健康，就必须从调理体素着手："为调理体素，人应该使用智慧，何物与体素相宜，方可食用不忌。人之所以为人而有别于牲畜，就因人视体素而挑选食物。长老们的铭言请你细听，当解其意，切莫漫不经心：人过四十而不知自己体素，无论怎么说，反正他是牲畜。"（第 4634—4637 行）这里，体素被说得非常奥妙，一好百好、一亏百亏。据此，作者还试图开列根据与体素对应关系而来的医治百病的药方，如血脉淤结则放血、肠道阻梗则吃泻药等等。这种观点同样非常朴素，而且掺杂着非科学的观点，只不过是一种幼稚而含混的言谈。但它可取之处却也在于是试图用唯物主义的观点去对事物作出解释。

由此看来，《福乐智慧》中朴素唯物主义的观点也是前后连贯、自成一体的。

三、最终归宿是二重观点

如果将上面两方面联系起来加以统一地考虑，就会发现，把《福乐智慧》哲学思想的性质，仅仅归结为唯心主义，或者仅仅归结为朴素的唯物主义，都不够全面。因为在事实上，它还同时具有另一方面的观点。

那末，《福乐智慧》的哲学是否为二元论？也不是。所谓二元论，是认定世界同时具有物质和精神二个本原，物质的本原派生出物质性的现象，精神的本原派生出精神性的现象。但《福乐智慧》

中的观点并不是这样，它所研究的是一个世界，而不是各自独立、并存的二个世界。只不过在追溯这世界的本原时，它在实际上既承认这世界是真主创造的、同时，又认为这世界是由四要素构成的。二重的观点并存、相互交织在一起。

为了说明《福乐智慧》的哲学是二重的观点，除了上面已作的引证外，还必须把书中涉及到这两个方面的论述，作一统一的分析。

就全书的结构来看，第一至五章是带有绪论性的，多属推崇赞颂之词。第一章赞颂真主，第二章赞颂先知，第三章赞颂四同伴，第四章赞颂国王，第五章赞颂七曜和黄道十二宫，也就是"天"。但这个"天"实际上已是自然。因此，书中既赞颂真主，也赞颂自然。把对自然的赞颂摆到与对真主的赞颂同等的位置上，而在全书开头的绪论部分即加以叙述。绪论这一部分，是从对真主的赞颂开始，而又是以对自然的赞颂结尾的。这似乎意味着，在作者的意识中，最应崇拜的是真主，但最终却又应归结到自然。这是一种双重赞颂的观点。

这种双重的观点，从第五章的整个叙述及其结构中也可以看出来。这章一开头写道：

"我以真主的名义开始讲述，
是他创造、养育、宽恕了世间万物。

他按照自己的意愿创造了乾坤，
让太阳和月亮照亮了宇宙。

他创造了苍穹，瞧，它运转不停，
生命也跟随着它，运转悠悠。

他创造了冥冥蓝天和灿烂星斗，

创造了沉沉黑夜和光辉的白昼。”（第124—127行）

这样，全章便以对真主创造乾坤宇宙、世间万物开了篇。

往下，便是本文第二部分所引的第131—143行的叙述。这一部分是从对真主创造日月星辰的赞颂转到对日月七曜及黄道十二宫本身的叙述的，也就是已把视角转向宇宙自然本身的述说了。而这种述说到第142行时，又作出“三者属春天，三者属夏天，三者属秋天，三者为冬天所有”的概括。由此再作进一步的归纳，作出“三者为火，三者为水，三者为气，三者为土”的四要素的判断。从而引出“由此构成了宇宙”的结论。即宇宙是四要素构成的的结论。

如果宇宙是四要素构成的，它就不是真主创造的；如果宇宙是真主创造的，就不复存在由四要素构成的问题。因此，这两个命题之间是矛盾的。四要素构成宇宙的命题，实际上是对真主创造宇宙的命题的否定。但在《福乐智慧》中，这两个命题是并存、并提的。

看来，对作者来说，他对两个命题都是真诚深信的。不是只承认其中的某一个命题，而把另一个命题只当作某种幌子。崇拜真主是作者的虔诚信念，因而确认真主创造世界对作者说来并非虚情假意。但既然虔信真主，如果不是在思想深处中真实地又认为四种要素构成宇宙，那就大可不必画蛇添足地发一大通关于四要素构成宇宙的议论。四要素构成宇宙的思想，是从当时作者所了解到的自然科学知识中提炼出来的。我们看到，在这一章，作者一开始是先讲真主创造世界的。但他又不只以承认真主创造世界这一命题为满足。所以接着才去相当详细、具体地讲述宇宙星体、黄道十二宫的诸种情景。这实际上企图为人们提供一幅当时作者所可能勾划出来的宇宙图，也就是一幅宇宙的自然图画。据此他才下宇宙由四要素构成的断言。可见，承认四要素构成宇宙，也是作者的真实思想。而四要素构成宇宙的思想，实际上却是承认宇宙

即自然的思想，或者说包含着这种思想。

从这种情况看来，如果我们说，《福乐智慧》哲学思想的性质，是一种神创论与朴素“四要素”构成论兼有的二重观点，似乎较为恰当。神创论的观点，是当时伊斯兰教独占统治地位的必然结果；“四要素”构成说，是作者极度注重知识所使然。在二重观点中，神创说是主导的方面。这一方面，也是贯穿于全书的主导思想。神创说与真主膜拜是一脉相通的。但四要素构成说也相当突出，难于轻易从书中剔除。二者的并存使作者的哲学世界观具有自己的特色。

二重观点的实质是折衷主义的，它把唯心主义和唯物主义折衷、调和起来了，因而自身是混杂的、自相矛盾的。这种观点，反映出作者调和宗教与知识之间矛盾的企图，也反映了作者既是虔诚宗教徒、统治阶级的忠实侍臣，又是执着追求的学者这种身份的二重性。

《福乐智慧》哲学世界观中的这种内在矛盾，放射、渗透到其它问题的观点上，使人们隐约可见到作者于各个问题的叙述时，亦往往包含着矛盾的见解。这或许是当时的时代及作者的地位所决定的吧。

后　记

《〈福乐智慧〉哲学思想初探》是个人探索《福乐智慧》中哲学思想的初步收获。由于个人水平有限，资料缺乏，《福乐智慧》的原稿又是经长期流失之后各方学者整理加工而成的等原因，要准确而系统地揭示其中的哲学思想是颇为困难的。个人虽已尽力而为，但仍不甚满意。此中的不确或错、讹之处恐实难免。此书仅是一种初探而已。这里奉献于读者，希望能起抛砖引玉之作用，有助于推动对我国少数民族哲学思想的发掘与研究。如是，则足以自慰矣。

本稿是国家教委七五重点科研项目。在研究过程中曾得到各方面的专家学者及单位领导的支持和帮助。新疆维吾尔自治区人民政府主席铁木耳·达瓦买提同志特为作序，是对作者的莫大支持。东方出版社哲学编辑室诸同志对本书的出版异常关心，倾注了不少心血，更使作者深为感动。在此，个人一并表示真挚的谢意。

本书期望能够得到学术界及广大读者的批评指正，以便能有所提高。

作　者

1991.10.30